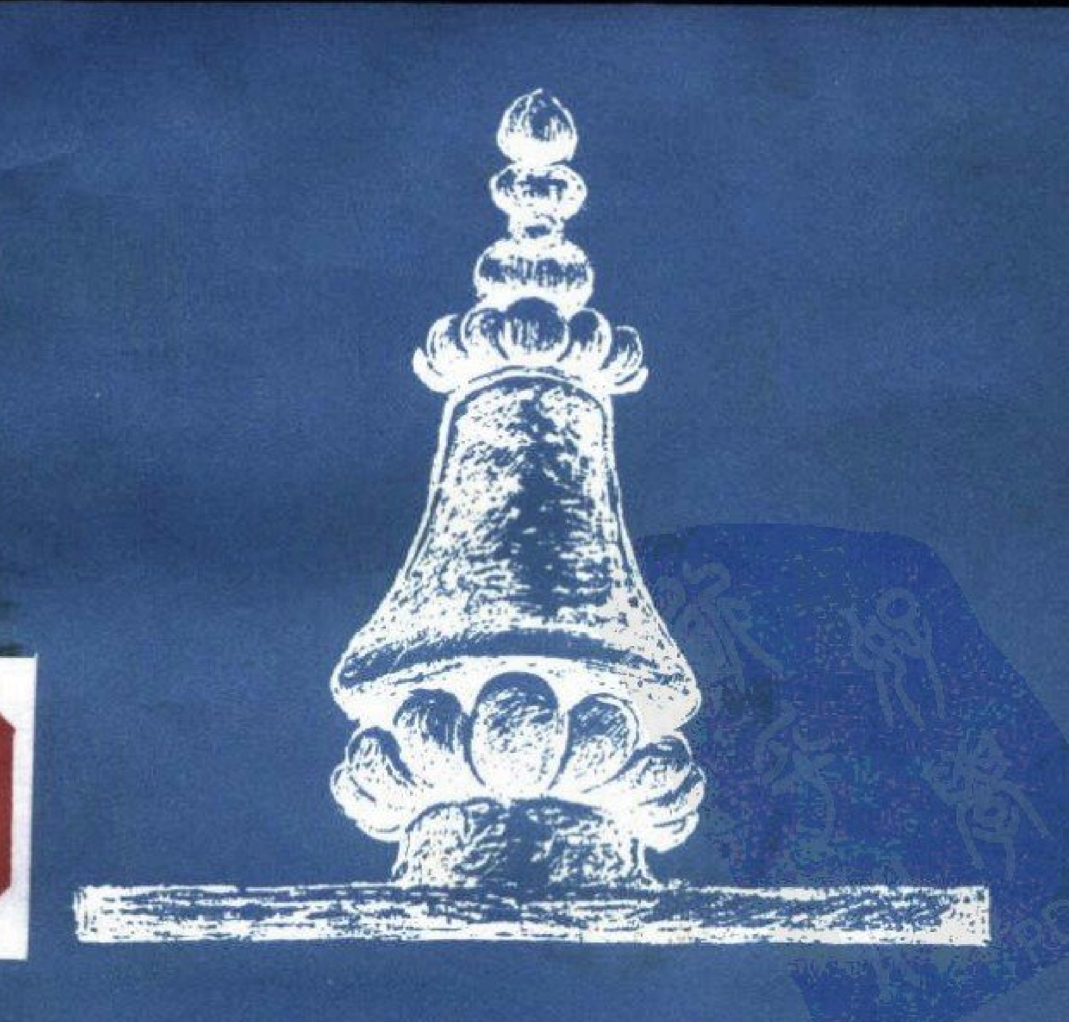
第一辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第一辑



西藏人民出版社

封面设计　强　桑

责任编辑　杨志国

国外藏学研究译文集

第一辑

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
兰州部队八一印刷厂印刷
开本787×1092 1/32　印张11.75　字数250，000
1985年10月第1版　1986年2月第1次印刷
印数1—3,000
统一书号：17170.22　定价：2.10元

序　言

西藏，世界的屋脊，祖国西南边疆的天然屏障，雪山环抱，大江奔流，田园秀美，林木葱茏。悠久的历史文化，独特的宗教艺术，壮丽的自然风光和纯朴的劳动人民……一切一切都吸引着全世界人民的注意，足堪自豪。

西藏，和平解放已经三十三年了，自治区的成立也二十年了。四分之一世纪还多一点的光阴呼啸、汹涌而过，留下了沉重而坚实的足迹。西藏人民正以美的形式来表现生活的美，为举世所瞩目。

建设西藏，必须要认识西藏，要了解它的过去和现在。而对西藏历史、社会、民族、政治、经济、文化、宗教、语言等多方面的研究，已经形成了一门新的学科——西藏学。这在国际上也引起了广泛的注意和兴趣，使它与汉学、蒙古学、突厥学、满洲学、敦煌学等共同构成了研究中国乃至研究东方文化和历史的主要内容。如今，据我们所知，有两个平行的国际藏学会议，每三年各举行一次学术讨论；有十多种藏学的或与藏学有关的刊物；在二十几个国家中的高等学校里设有藏学专业（语言、历史、宗教、文学等）或课程，或研究机构。环顾我们国内，解放以来，藏学事业也是蓬蓬勃勃，云蒸霞蔚，教学科研、出版正如雨后春笋，日新月异。

西藏学做为中国自己的科学，我们的研究理所当然地应

该站在世界的最高水平上，这是我们应有的雄心壮志。“他山之石，可以攻玉”，“知己知彼，百战不殆”，为了提高我国的藏学水平，发展西藏的四化建设，我们需要了解国际范围内藏学研究的进程和成果，需要掌握这一学科的最新信息。这几年，在许多同道共同努力下，翻译了许多国际上著名藏学专家和学者的研究成果，希望通过对它的了解，使我国西藏学研究工作者保持与时代同步前进的节拍。不无遗憾地是，这些文章散见于不同的书刊杂志，阅读使用终有不便，所以有必要创办一个定期出版的丛刊以满足藏学界的需要。而《国外藏学研究译文集》的正式出版，则正是当前极需的一个集散地。

从第一集所收的十二篇文章看，包括了历史、宗教、民俗、文学和艺术等门类；就作者的国别来说，包括了日本、法国、匈牙利、意大利、捷克、英国和美国（其中还包括流寓海外的藏族学者——华裔藏学家）；就作者年龄来看，有老年的藏学家，也有中年的学者。在今后的编选过程中，也希望能尽量照顾内容和作者的国别、年龄，使之真正能反映出国外藏学研究的情况。

沈卫荣同志为本集的编选工作付出了辛勤劳动，向他致以谢意，也感谢供稿的各位译者和校者。

王　尧　1985年1月6日

目　录

西藏古代史研究　　（连载一）

（日）佐藤长 著　姜镇庆 译

第一章　问题的提出　古代西藏王统论

西藏高原横卧在喜马拉雅山之北、昆仑山之南、帕米尔之东、接壤中国西部的甘肃、四川、云南的地方。整个来说，西藏高原越向西北，地势越高，越向东南，地势越低。因此，发源于西藏高原的亚洲大江河大多都深深地切割台地，向东南流去。人类很早以前就在高原严酷的气候条件下，进行游牧，而在气候与高原稍微不同的江河流域，却利用仅有的耕地，进行农业生产。至于人类从什么时候开始了这种生产活动，现在还是不清楚的。不过，七世纪中叶在西藏形成统一王朝时，已经在西藏高原上出现了许多使用藏语的剽悍的部族。他们的文化，因为地理条件的限制，不及比邻的印度和汉地的文化。他们的历史记载，不论在量上还是在质上都不能和这两个地区的历史记载相比，尤其不能和汉地的历史记载相比。后来，佛教在西藏得势，自此以后，古代西藏的历史或多或少都带有宗教色彩，因此还保存了难以视为史实的记录。当然，有关西藏历史的藏文文献比其他干旱地区的民族文献并不少，但其史料价值是有疑问的，特别是这些藏文文献对西藏古代史具有明显的倾向性。

我所说的"古代西藏"是指从七世纪到会昌元年（841

年）达磨王逝世以前的古代西藏王国，也就是指汉地文献中所谓的吐蕃时期。古代西藏王国第一个给藏民族带来了政治上的统一，建立了现在西藏文化的基础，就这一点来说，吐蕃不仅在西藏历史上具有重要意义，而且从汉地历史角度来说，它是唐代塞外史上最活跃的异族国家，与唐朝有过密切的关系。当然，藏文文献对古代王国的辉煌成就作了赞美，而唐代的各种文献则保存了有关蕃汉交往史的丰富记录。因此可以说，有关西藏古代王国的史料大体上都已具备，从史料上来说，对研究工作不应该有任何问题。但是研究工作并不象过去我们所想象的那样有进展，特别是对唐代塞外史，直到现在还没有开拓，仍然搁置下来。当然，这有各种原因，但其中最大的原因就是藏文史料不是存在直接能利用的地方。整个来说，自从A·乔玛以来，探讨吐蕃历史时使用的材料，都是传自西藏的佛教史类。①及至柔克义等人对照了西藏佛教史料和汉地史料以后，才编纂了稍微客观的古代西藏史。②布谢尔发表《旧唐书·吐蕃传》译文以后，扩大了利用汉地史料的方法，③日本也用这种方法，对吐蕃史进行了各种研究。但是，西藏佛教史料和汉地史料有不少彼此矛盾的地方，而且保留着许多不能解决的问题。

在这些问题中，最根本最重要的问题就是王名和年代不一致的问题。任何一个国家的历史都是首先研究其当权者的姓名和年代，用最确实的纪年做为标准决定历史事实的。西藏历史的研究也应该是同样要研究执政者的姓名和年代，可以肯定，这是不可或缺的基本工作。但是除了西藏古代史外，没有一个研究领域象汉文文献和西藏文献关于王名和年代这样分歧多的问题。《布顿佛教史》记载的王名和年代同

两唐书等史籍所载王名和年代大体上是一致的，然而对这两类史籍的精确对比，还没有取得成功。虽然《青史》所载吐蕃年代和汉籍所载吐蕃年代比较一致，但是两者所记载的吐蕃王名却仍然不一致。西藏古代史，也应该首先解决王名和年代这个根本问题，只有解决了这个根本问题，才有可能确定各种史实。我这本书的目的就是要决定王名和年代，以说明再现历史事实的根据。原来，王名和年代的决定，如不联系史实的决定，是不可能的。反之，有时却由于历史事实的决定使王名和年代的决定更加确实可靠。这本书中，我准备通过详细考证决定王名和年代。与此同时，花费一些篇幅，尽量详细说明历史事实。因为这本书是以决定年代为主来说明历史事实的，所以内容主要叙述历史事件。因此，我这本著作也许远不能称之为概论性的古代西藏通史。不过，任何一部通史都是从个别事实的决定开始的，这样看来，我作这种基础性工作，就不一定没有意义。书中由于对事件的冗杂的记叙而变成了枯燥乏味的内容，这是不可避免的，尚希读者充分谅解。

本书的主题就是要解决汉、藏两种文献关于西藏王统的矛盾的记载，关于两唐书、《册府元龟》、《资治通鉴》等汉籍的可靠性是大家都承认的，勿庸赘言。问题是西藏文献的史料价值。下面让我首先介绍被史家视为最基本文献的西藏文献，接着说明其史料价值，最后谈根据新出史料纠正过去研究成果的可能性。

一般人们作为有名的西藏文献列举了这样几部著作：《布顿佛教史》、《青史》、《王统记》、《第五世达赖佛教史》、《松巴堪布如意宝树史》、《多罗那它佛教史》、

《蒙古佛教史》。对这些吐蕃文献的版本已由壬生台舜作了介绍，在此不再重复。④ 在这些文献中，对我的研究对象古代西藏史都有各种记载。从年代来看，上述《第五世达赖佛教史》下面各书，没有增加多少新史料，看来它们几乎都承袭了《布顿佛教史》、《青史》以及《王统记》的内容。因此，我把这几本书作为批判的对象，末了稍微述及《松巴堪布如意宝树史》。

A、《善逝教法史》，简称《布顿佛教史》，著者布顿。

这本书在西藏佛教史类中是最初的一本书，杜齐对这本书在西藏文献中的地位作了详细说明（TPS·P.142），在此不谈它。河口慧海说，这本书有以下三种版本：（一）夏鲁版；（二）札什伦布版；（三）德格版。⑤ 我国东北大学所藏《布顿佛教史》的页数，⑥ 和上述三种版本的页数都不同，它是更新的一种版本，⑦ 是布顿全书的一部分。东北大学藏本和奥贝米莱在翻译时使用的拉萨版相比，⑧ 各种缀字的区别尤为明显。奥贝米莱翻译该书使用的原文可能和河口慧海所举三种版本中的某个版本一致，但不知其详。河口慧海曾说明了《布顿佛教史》德格版的大致内容和页数，因此与德格版⑨ 比较就可以知道奥贝米莱翻译该书所用的版本，至少不是德格版。我在这里使用的《布顿佛教史》原文是以东北大学藏本为基础，参照奥贝米莱的注释校订的，它是汛义第二《论吐蕃国法是怎样产生的》中的第一“前弘”和第二“后弘”的部分（ya122b—140b参照附录第一）。

关于布顿（1290—1364年）的事迹，河口慧海在其著作中说明了概要，⑩ 对他的学术成就可能由别人论述，在此不

赞。关于《布顿佛教史》的成书年代，河口慧海认为是著者在三十三岁那一年，亦即公元一三二一年，我同意此说。

B、《青史》，著者薰奴贝。

《青史》的木版现藏于拉萨的功德林和安多的若尔盖两处。我使用的是功德林版，这是个颇罕见的版本。其木版已年久老朽，因此为了补充磨损的部分，重新更换了部分木版。也许是因为木版老朽的缘故，印刷得很不清晰，令人感到判读之困难。我使用的原文是东北大学藏本，⑪据多田等观说，东北大学所获《青史》是印刷得比较清楚的，但难读之处还不少。

《青史》的著者是薰奴贝（1392—1481年），关于其著作年代，该书载（ka 27a）：

> 从（大明王即位的）戊申年到今天的丙申年，已经过了一百八年。

卷末又载（ba 14a）：

> 这本书说明吐蕃国的教法和说法者是怎样产生的，它是在法王松赞诞生以后，经过八百五十年即戊戌年，由说法僧薰奴贝编撰。

丙申年是明宪宗成化十二年（1476年），接下来的戊戌年是成化十四年（1478年），因此我认为《青史》完成于一四七八年。羽田野伯猷也曾谈及这本书的成书年代问题，桥本光宝也认为《青史》是一四七八年完成的。⑫夏尔·贝尔则认为《青史》写于一四七六年，⑬他这个看法是错误的，因为他仅仅根据上面所引《青史》第一章的文章来决定该书的完成年代。

这本书的内容，贝尔已在其名著《西藏宗教》一书的卷

末，介绍了各章十五个项目，[14]后来桥本光宝翻译出版贝尔的《西藏宗教》时，根据东洋文库原文，同时发表了《青史》十五个项目的藏语原名及其日语译文，[15]据此我们可以了解《青史》的大概内容。最近，罗列赫出版了《青史》的全文译本，且在译本中附有中肯的内容介绍，这使我们更容易理解该书的内容。我的研究对象就是《青史》第一章《教法源流根本、王统、教法前期弘通之章》。

C、《西藏王统世系明鉴》，简称《王统记》，著者索南嘉仓。

据传，著者索南嘉仓是萨迦巴的僧侣，戊辰年在桑耶撰写《王统记》。劳佛尔认为这本书的成书年戊辰年是一三二八年，[16]但杜齐认为《王统记》的成书年代不可能早于一五〇八年。他的根据是《王统记》引用了布顿的弟子蔡巴庆喜金刚（ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ）所著《红史》，甚至还引用了一四七八年出版的《青史》，因此他认为一四七八年以后的第一个戊辰年只能是一五〇八年。他这个见解极为得当，我赞同此说。《王统记》是年代比较近的著作，内容丰富，又有重要史料，主要记载了吐蕃诸王的事迹，许多奇迹故事和固有名词。因此从整体来看该书属于佛教史，这是无庸置疑的。不过，它对我们了解西藏古代史很有益处。遗憾的是这本书在我国连一本也没有，因此不可能根据原文来正确而全面地了解该书的内容。最近，中国的王沂暖把《王统记》译成汉文出版，书名《西藏王统记》，译者在索引中将固有名词和藏文作了对比，因此对使用颇称便利，很值得参考，但译本有许多排印错误。在这种情况下，我们更迫切希望弄到一本《王统记》原著。

此外，与《王统记》这个书名容易混同的有埃米尔·丰·斯拉金特维特的德文译本《西藏诸王》。由于译者把这本书介绍为《王统》的译本，所以有些部分与《王统记》容易混同。其实《西藏诸王》是完全另外的文献。如斯拉金特维特所说，这本书的原文是拉达克的王室藏《王统记》，译文根据的是三个喇嘛的手抄本。该书是译者的兄弟赫尔曼·丰·斯拉金特维特在拉达克的列城得到的。因此可以称之为《拉达克王统记》，它与原来的《王统记》完全不同。不过，这本书的前半部分，的确是古代西藏王统记，毫无疑问，这是值得参考的文献。但与《王统记》相比，内容简略得多，史料价值并不大。其后半部分是表明其独立存在意义的部分。这后半部分记载了一八五六年以前的王统，从其中可以看出该书的著作年代及其较近的删改年代。译者在译本的卷末收录了这本书的原文。弗兰克根据马克思新获《拉达克王统记》原文，对该书进行了卓越的研究，并且将研究成果加以整理，向学术界作了报告。⑰ L.毕达克又根据弗兰克的报告进行研究，发表了《拉达克王统记研究》一书，这本书的前半部分仍然探讨了古代西藏诸王的事迹，因此我准备在本书中随时参考和批判《拉达克王统记研究》。但是我们始终得不到《王统记》和《拉达克王统记》原文，因此笔者在本书中使用的《王统记》是王沂暖的汉文译本《西藏王统记》，而《拉达克王统记》是用斯拉金特维特的德文译本《西藏诸王》，⑱ 这是不得已的。

D、《松巴堪布如意宝树史》，简称《如意宝树史》，著者益西班觉。

益西班觉（1704—1788年）因其祖先出身苏毗地区，一

般都称他松巴堪布。关于他的事迹，已由阐达拉·达斯作了简略而系统的介绍，我同意他的观点。[19]

《松巴堪布如意宝树史》这本书，因达斯在加尔各答铅印出版而广为流传，但达斯没有翻译本文，只是在铅印本中附录了序言和内容目录。据传，达斯用来铅印的原文是现在东洋文库所藏手抄本。[20]其原版收藏于何处，不为人所了解，这是学术界长期以来的疑问。不仅达斯本人不知其下落，甚至进入西藏的诸师都不能肯定该书木版藏于何处。在一九四三年长尾雅人调查内蒙古的喇嘛庙时，终于在绥远的五塔寺将它发现了。如果多田等人的估计没有错，那末，五塔寺所藏《如意宝树史》的木版，不论在蒙古还是在西藏，都是独一无二的。[21]达斯之所以不知该木版的下落可能是地理上的原因。不过，何以将它藏于五塔寺呢？据达斯说，松巴堪布和章嘉呼图克图都能出入乾隆皇帝的禁廷，甚得乾隆的信任，并且由乾隆皇帝授与他蒙古诸王精神领袖的地位。松巴堪布年青时，在西藏各地修行，最后作为佑宁寺的主持而结束了其生涯。实际上迄今尚未发现他住在蒙古的记录，据传，松巴堪布在汉地住了大约九年时间，东北的居民和蒙古的居民都非常崇敬他，也许是由于北方民族对松巴堪布如此崇拜，所以才把《松巴全书》的木版（《松巴全书》即《松巴堪布如意宝树史》——译者）藏于当时蒙古的中心绥远的。《松巴堪布如意宝树史》完成于一七四七年，由于这个原因，它比前述三本书对近代史能提供一些珍贵史料，但有关古代史的史料却远远不及前述三本书。

上述四部文献中，《如意宝树史》因年代太近，不去管它。问题是《布顿佛教史》和《青史》。从内容来看，《布

顿佛教史》首先论述了法的意义和修行法等问题，说明了今世之开辟、佛的出世、佛教教法及其继承以及佛法传至西藏以后怎样翻译经典的经过。由此可见，《布顿佛教史》就是阐释佛教经典的来历的，在书末附录了上述各项的目录，这种安排是必然的归结，显然，这正是一本佛教史。然而，《青史》虽同为佛教史，却与《布顿佛教史》不同，它根本不谈教法及修行等问题，一开始就直接论述开天辟地，极简单地谈到印度佛教史，但对教法在西藏的各种传说却特别重视，记叙颇详。

就布顿来说，由于他的教学而人们给予他很高的评价，这就给他的西藏第一部佛教史以一种权威。但是《青史》的史料价值在于它根据干支法详细记载了年代，正确而详尽地整理了西藏佛教史。关于《青史》所载年代的正确性，有人具体指出它与汉文史料一致。诸家之所以把《青史》推为头等史料，似乎也是因为它记述详细和年代正确这两点。事实是不是这样？下面让我根据《青史》开头的第一章，稍微详细研究这本书的内容，以便把研究深入一步。

《青史》分为以下各节：

第一节，归敬文（མཆོད་པར་བརྗོད་པའི་སྐབས），对这一节我没有什么可谈。

第二节，众敬王世代

这一节大致提出了从众敬王（མང་པོས་བཀུར་བ）到释迦之子སྒྲ་གཅན་ཟིན的三种宗谱。内容是照抄这三种宗谱之间存在的区别，没有进行任何批判和综合。对这三种宗谱简单说明如下：

第一种宗谱只有“据经”（ལུང་ལས）这一句，这显然

是采自《戒事律》（འདུལ་བ་གཞི）㉒的，第一种宗谱与《戒事律》几乎没有什么区别。

第二种宗谱明确载称采自《世间智》（འཇིག་རྟེན་གདགས་པ）。现存《世间住》㉓（འཇིག་རྟེན་བཞག་པ）第十一节前半部分相当于《世间智》，《世间住》中，对第二种宗谱的论述即将结束部分，载有这样一段话：

此为达磨王统，这是诸师采自各种文献记载的。

紧接这一段叙述了另一个宗谱，然后结束了第十一节。

第三种宗谱记载为"据《世间智》"（འཇིག་རྟེན་གདགས་པ་དེ་ཉིད་ལས），前引《世间住》的后半部分相当于《世间智》，亦即前面引用的"律所载言论，均记载如下"的下一部分。

第三节，佛所行（སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཛད་པའི་སྐབས）

这一节关于佛住在兜率宫一事，引用了《世间智》，㉔而佛对人界的再生起心是根据《因施设论》论述的。㉕释迦牟尼在蓝毗尼园诞生以后的情况是按照《广行游戏经》（རྒྱ་ཆེར་རོལ་པ）记叙的，㉖关于佛的享年则引用了《有为无为抉择》。㉗

第四节，教法继承

这一节根据《八楞伽经疏》，㉘记载了释迦涅槃以后的佛法继承系统。然后说：

现在收于《丹珠尔》的《八楞伽经疏》有两个，但其中不见有（这个系统），它可能在未被收于《八楞伽经疏》的其它文献。

事实上，《丹珠尔》经疏部的两个注释中，都不见有释迦涅槃以后的佛法继承系统。但布顿却叙述了与《青史》所载法

系相同的法系，他说“《八楞伽经》注释中有如下两种法系”。由此可见，《青史》已经注意到其与当时已经存在的（当然现在也如此）《八楞伽疏经》之间的矛盾，但它完全承认布顿的权威，同意了布顿的观点。

第五节，十八部分裂

这一节记载说，所据系《十八部分裂经》，现存《异部宗精释》与《十八分裂经》的原文完全一致。对《异部宗精释》的批判是参照天力士和嘉哇喜饶（胜慧）所译《沙弥初夏问》[29]进行的。

第六节，波罗提木叉律仪法系

这一节论述了传至西藏的律仪系统。

第七节，西藏王统

这一节根据西藏的传说论述了聂墀赞普以后的王统。这个王统，除了《王统记》外，《青史》第一次作了详细说明。

第八节，由法王各祖布置教法

这一节主要说明了保护和弘通佛法的西藏诸王的事迹。

第九节，西藏诸王的根本怛特罗悬记

这一节解释了文殊师利根本怛特罗（འཇམ་དཔལ་རྩ་བའི་རྒྱུད, Manjuc, rimūlatantra）的一些词句，认为在这些词句中已经预言了将会出现保护佛教的诸王。

第十节，西藏、汉地、蒙古的王统

这一节记载了自周代到明代中期的汉地王统，其中对唐代的王统和西藏王统作了对比，详细记载了年代。

第十一节，结束语

这一节没有标题，对于后期弘通作了详细论述。

根据以上所述可知，从第二节到第五节是完全根据印度编撰经典所记载的传说，这种传说的原典，我们在汉译本中能很容易看到。作为佛教史来说，对《青史》的这种结构不会提出多大疑问的，但是严格意义上说，我们能不能把这种传说原封不动地当作历史事实来看待呢？第六节的材料是西藏的材料，但它没有什么意义。问题是第七节、第八节及第十节。这三节中，有第七节和第八节所载的本来的西藏传说和第十节根据汉地史料记载的历史（这一点后面谈），特别是在这三节中为了解决西藏的传说和中国史料之间的矛盾，有些地方对史料不经任何批判，就进行调和矛盾的工作。如果说《青史》的史料价值在于其年代的正确性，而且它作为古代史料的价值也在于其年代的明确性，那末，我们可不可以因为在该书内部通过调和而解决了矛盾就原原本本地接受其中的观点呢？下面，以王统和年代为主，对比《青史》第十节内容和汉　史料，说明其一致和矛盾的地方。

一、汉地史料

（1）永徽元年（庚戌）……弃宗弄赞死，其孙立（两传上，《册府元龟》卷九六六，外臣部继袭，卷九七四，外臣部褒异）。

（2）仪凤四年（己卯）……赞普死，子器弩悉弄立（两传上）。

（调露元年己卯）……同上（《资治通鉴》调露元年壬戌）。

（3）长安三年（癸卯）……器弩悉弄卒，弃隶蹜赞立（《资治通鉴》长安三年末）。

神龙元年（乙巳）……同上（《册府元龟》卷九六六，

外臣部封册二）。吐蕃使者来告丧，中宗因举哀废朝一日，（旧传上）。吐蕃大首领赞普卒，帝因举哀，废朝一日（《册府元龟》卷九七四，外臣部褒异）。

（4）天宝十四载（乙未）……乞黎苏笼猎赞死，婆悉笼猎赞立（旧传上，《资治通鉴》天宝十四载末）。乞黎苏笼猎赞死，其子娑悉笼猎赞立（新传上,《册府元龟》卷九六六，外臣部封册二）。

（5）大历十四年（己未）
建中元年（庚申）｛……韦伦使吐蕃，面谒赞普乞立赞（两传下）。

（6）贞元十三年（丁丑）……赞普死，其子足之煎立（《资治通鉴》贞元十三年夏四月）。挲悉笼猎赞卒，长子立，一岁而卒（《册府元龟》卷九六六，外臣部封册二）。赞普以十三年四月而卒，长子立，一岁而卒，次子嗣立（旧传下、贞元二十年）。

（7）贞元二十年（甲申）……赞普死（两传下，《册府元龟》卷九六六，外臣部褒异三）。赞普死，其弟立(《资治通鉴》贞元二十年春正月）。

（8）元和十二年（丁酉）……以赞普死来告（旧传下，《册府元龟》卷九六六，外臣部封册二、卷九七六，褒异三、卷九七九，和亲二）。赞普死，可黎可足立为赞普（新传下）。

（9）开成三年（戊午）……彝泰赞普死，弟达磨立（两传下）。

（10）会昌二年（壬戌）……（达磨）赞普死（两传下，《册府元龟》卷九六六，外臣部封册二、卷九八〇，外

臣部通好）。

二、《青史》

《青史》原文所载年代都是西藏干支，为了方便起见，我用汉地干支和年号。

（1）永徽元年（庚戌）……松赞干布死，因子贡松贡赞早死，芒松芒赞立。

（2）仪凤四年（己卯）……芒松芒赞死，都松莽布支立。

（3）神龙元年（乙巳）……都松莽布支死，墀德祖赞立。

（4）天宝十四载（乙未）……墀德祖赞死，墀松德赞立。

（5）建中元年（庚申）……墀松德赞死，木内赞保立。

（6）贞元十三年（丁丑）……木内赞保死，足之煎赞普立。

（7）贞元二十年（甲申）……足之煎赞普死，墀德松赞立。

（8）元和九年（甲午）……墀德松赞死，可黎可足立。

（9）开成元年（丙辰）……可黎可足死，末弟达磨立。

开成四年（己未）……郎达玛立第四年。

（一）西藏历史上著名的松赞干布就是汉地文献所载弃宗弄赞（两传）、弃苏农赞（《通典》卷一九〇、边防六，吐蕃，《文献通考》卷三三四、《四裔考》一一，吐蕃），

这一点勿庸赘述。但是汉籍所载两个名称并不完全一致。《布顿佛教史》提出墀德松赞这个王名说：

> （王）当时耳闻西藏人民无视王的言论后，采用十德戒法，使西藏人民皈依于佛法，因称松赞干布。

后来，西藏的各种文献大体上都继承了对松赞干布名字的这种解释。㉚但是，松赞干布是称号，不是本来的名字，《布顿佛教史》把松赞干布载为墀德松赞（ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན），而汉籍则载为弃宗弄赞、弃苏农赞，两者并不一致。因此，必须另找史料来解决这个矛盾，于是我参照了著名的唐蕃会盟碑，其中载：

> 初，唐以李氏得国，当其创立大唐之二十三年，王统方一传，圣神赞普弃宗弄赞与唐主太宗文武圣皇帝和叶社稷如一，于贞观之岁，迎娶文成公主至赞普牙帐。

据此完全可以决定弃宗弄赞和弃苏农赞就是赤松赞，而且很明显，别名弃苏农也是音译。㉛但《册府元龟》（卷九六一，外臣部封土三）把“弃宗弄赞”作“弃宋弄赞”。“宋”字，中国西北方言发音suǒ，与吐蕃语大致一致，因此把弃宋弄赞当作最初的名字形态，大概是正确的。这样，唐蕃两个史料之间的矛盾之一是根据同一时期的史料唐蕃会盟碑文而得到了解决。

（二）器弩悉弄和都松加以比较，可知器弩悉弄就是赤都松，这正象劳佛尔所比定的。可以肯定མང་པོ་རྗེ也是在汉地文献中屡次出现的人名莽布支。《青史》把莽布支的父王和祖父分别记载为莽松莽赞和贡松贡赞，但《布顿佛教史》却把它颠倒过来，分别记载为贡松贡赞和莽松莽赞，可以肯定《青史》是正确的。

（三）关于器弩悉弄的去世和弃隶蹜赞的即位问题，只有《资治通鉴》载为长安三年，而其它史料都记载为神龙元年即告丧使到达唐朝的时间，《青史》也同样载为神龙元年。这个问题必须作复杂的考证，因为从考证的结果来，出现了另一个年代。这一点后面再谈。

关于弃隶蹜赞，《青史》和《布顿佛教史》都作（墀德祖赞），但最后一个音，两者之间有区别，柔克义根据汉字，将它还原成ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བཙན（墀德祖赞），[32]劳佛尔却认为，ལྡེ可以用“猎”（lie）来表示，但不能用“隶”来表示，因此他认为，以“弃隶”表示ཁྲི，弃隶蹜赞就是ཁྲི་གཙུག་བཙན。不过，隶这个字的现代音虽是li，但它的唐代音恐怕是liei，劳佛尔的批评是不对的。正如稻叶正就提醒我们的，从语言学来说ལྡེ、ལྗེ等的ལ，本来是基本子音，[33]因此，“隶”当然可以表示ལྡེ了。为了弄清这个问题，再来看唐蕃会盟碑，紧接着前引文记载：

> 圣神赞普弃隶缩赞与唐主三郎开元圣文神武皇帝协社稷如一，更续姻好。景龙之岁，复迎娶金城公主降嫁赞普之衙，成此舅甥之喜庆矣。

由此可见，金城公主降嫁系中宗时期的景龙四年，与玄宗无关。然而金城公主出嫁后的第三年即唐隆（景云）元年，唐朝宫中发生了事变，睿宗即位，而这次事变的首谋就是玄宗，也许就是因为这个原因，所以该碑文才错误地记载为“开元圣文神武皇帝”。事实上，在整个开元时期，玄宗与金城公主有过亲切的书信来往（当然书信含有一些政治意义）。根据唐蕃会盟碑文可以认为，弃隶蹜赞就是ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བཙན（墀德蹜赞），这是利用《唐蕃会盟碑》决定史

实的第二个例子。

（四）乞黎苏笼猎赞显然是藏文史料中屡次出现的ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན（墀松德赞）。最后的赞字，根据唐蕃会盟碑之外的例子来看，最好把它作བརྩན。汉地史料认为，天宝十四载乞黎苏笼猎赞死，婆悉笼猎赞立，《青史》却载为天宝十四载ཁྲི་ལྡེ་བཙུག་བརྟན（墀德祖赞）死，ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན（墀松德赞）立，两者是完全矛盾的。就汉地史料来看，弃隶蹜赞和乞黎苏笼猎赞关系是不清楚的，它只是说乞黎苏笼猎赞死，娑悉笼猎赞立，对其亲族关系没有作任何说明，而且，对娑悉笼猎赞以后出现的赞普乞立赞和上述诸王的关系也是不清楚的。就这一点来看，《青史》关于王统继承问题的记载，似乎没有什么矛盾，乍一看，似乎可以同意《青史》的观点。但是，唐、蕃两个史料之间的这种矛盾完全可以用另一个史料来解决。

现在在拉萨布达拉宫前立有和唐蕃会盟碑齐名的重要石碑，这就是很早以前沃特介绍的所谓布达拉碑，最近，由黎吉生更精确地转写其碑文，加上译注发表了所谓布达拉碑ཞལ་རྫོ་རིངས碑文（见本书各论第五章）。该碑文记载了ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བརྩན（墀松德赞）时期，吐蕃军队侵入汉地占领长安的情况，⑭这正好证明了吐蕃在代宗广德元年，乘安史之乱，占领长安的史实。在这块碑中，把ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བརྩན（墀松德赞）称为“御子墀松德赞”，将其前代王称之为“父王弃隶蹜赞”བཙན་པོ་ཡབ་ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་རྩན，因此，仅就这个碑文来看，这两个人之间有亲子关系，直接继承了赞普。据此可知，吐蕃入侵汉地的时期，肯定是墀松德赞在位之时。《青史》承认这两个人之间的直接继承关系，从而把墀松德赞的

在位时间记载为天宝十四载到建中元年，其中包括广德前后时期，这大概是正确的。

当然，《青史》是根据其它西藏古代传说，对上述年代作了这种决定的。但它只能说明墀松德赞在位时期和广德前后发生的事件没有矛盾，而不能证明墀松德赞的即位年就是天宝十四载。关于这一点，还必须重新探讨汉地史料，《旧唐书·吐蕃传》载：

> 天宝十四载，赞普乞黎苏笼猎赞死，大臣立其子婆悉笼猎赞为主，复为赞普。玄宗遣京兆少尹崔光远兼御史中丞，持节赍国信册命吊祭之，及还，而安禄山已窃据洛阳。

《新唐书·吐蕃传》（上）的记载与此几乎相同，其中说，由于婆悉笼腊赞"遣使修好"，玄宗才派遣了崔光远。据此看来，当时吐蕃确有过赞普的交替过程，玄宗派遣崔光远往吐蕃也是事实，而且崔光远从吐蕃返回唐朝以后，很快就发生了安史之乱。这样看来，由于这种混乱，旧传上才把墀松德赞的即位，误载为逝世的。这一点将在本书各论第五章详细论述。我想在此介绍一下这样一种决定性的记事，即《通典》卷一九〇，边防六吐蕃条载：

> 天宝十四载（赞普）死，其子立，号乞黎悉笼猎赞。

这意思是说，在天宝十四载，前之子乞黎悉笼猎赞立，亦即墀松德赞立。

（五）从天宝十四载到建中元年，由于安史之乱和因这个乱而引起的塞外各民族之间的矛盾，使唐朝和吐蕃似乎都不了解对方的确实情况。不过，韦伦为了和平从大历四年到第二年的大历五年出使西藏时，面见的是赞普"乞立赞"，

我想在说明“乞立赞”是何许人之前，首先说明乞立赞以后的赞普系统。

（六）乞立赞以后的赞普是可黎可足，很明显，这是从唐蕃会盟碑里的ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན中抄下ཁྲི་གཙུག的。以前陈寅恪曾注意到这一点，认为《资治通鉴》所载彝泰赞普就是唐蕃会盟碑里的ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན。㉖ 对此，劳佛尔也作了敏锐的观察，他引用《王统记》里的ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་རལ་པ་ཅན这个王名，认为由于把ཁྲི་གཙུག发音为ཀྲི་ག་ཙུག，所以汉籍将它转写成可黎可足。虽然劳佛尔看到过沃特尔、布谢尔以及罗振玉等人的唐蕃会盟碑的抄写本，但仍然认为可黎可足与吐蕃王ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན（墀德松赞）一致，而对这两个名字的音韵的差别，则没有作任何说明。可以肯定，劳佛尔在西藏文献中得到了墀德松赞这个王名，因未示出处，不知其错误的原因。

然而，《资治通鉴》元和十一年二月条载：

西川奏，吐蕃赞普卒，可黎可足立。

由此可见，关于可黎可足的即位年代，《资治通鉴》比两传提早了一年。这个矛盾也根据唐蕃会盟碑文关于会盟过程的记载，完全可以得到解决：

> 圣神赞普可黎可足陛下……乃与唐主文武孝德皇帝舅甥和叶社稷如一统，情谊绵长，结此千秋万世福乐大和盟约于唐之京师西隅兴唐寺前。时大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，即阴铁牛年（辛丑）冬十月十日，双方登坛，唐廷主盟，又盟于吐蕃逻些东哲堆园，时大蕃彝泰八年，大唐长庆二年，即阳水虎年（壬寅）夏五月六日也。双方登坛，吐蕃主盟，其立石镌碑于此，为大蕃彝泰九

年，大唐长庆三年，即阴水兔年（癸卯）春二月十四日事也。

这段碑文有三处对比了吐蕃年号和唐朝年号，如果逆算年号，则彝泰元年相当于元和十年，因此可以肯定，可黎可足正是在元和十年即位的。西川节度使于元和十一年奏其事，而《旧唐书·吐蕃传》、《册府元龟》记载的元和十二年是西川节度使关于赞普即位的报告到达唐朝的时期，新传则匆忙把它当作赞普交替的年月。

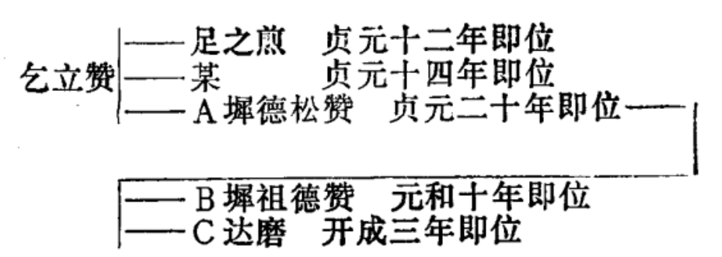
《青史》把这个赞普的名字作ཁ་ལི་ཁ་ཙུ，可以肯定，这是汉文史料可黎可足的直译，它似乎没有判断出可黎可足就是ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་རལ་པ་ཅན。《青史》第七节王统中，也有热巴巾的名字，但没有墀祖德赞和可黎可足的名字，这一点如实地反映出《青史》作为文献的不统一性。

（七）但是，墀祖德赞的前代王是贞元二十年立为赞普的，汉籍未载其名。《青史》和《布顿佛教史》均载为墀德松赞。在唐蕃会盟碑中，看来记述召开贞元会盟过程的地方，有这样的记载：

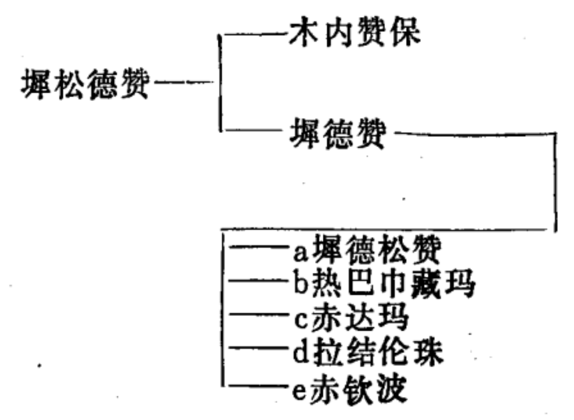
父王圣神赞普弃猎松赞陛下，深沉谋广，教兴改举。受王恩之者，无分内外，遍及八方。

这里所谓的赞普父王，就是举行会盟时的赞普的父王，亦即墀祖德赞的父王。因此可以推测墀德松赞就是墀祖德赞的父王，他在唐蕃会盟前，作为赞普，就吐蕃的王位。换言之，贞元二十年到元和十年间的赞普就是墀德松赞，这个看法大概不会错。

（八）王名和年代的决定如上所述，于是我们从已经探讨过的汉地史料中，可以编制如下宗谱：



《青史》在论述这个宗谱的地方，没有说明亲属关系，因此，我参照了更为原始的《布顿佛教史》。其中载“墀德赞有五子”。将它进行整理，可得如下宗谱：



可以肯定，上述宗谱中A即a，B即b，C即c。因此大可相信乞立赞就是赤德赞。[36] 诚如是，又怎样处理足之煎和某的关系呢？《布顿佛教史》把ཁྲི་ཉེ་བཙན记载为墀德松赞的前代王，能不能直接相信这个说法？这是有疑问的。我认为这个问题不是仅仅对照上面所举汉文史料和《青史》就能解决的问题。而且《青史》把ཛུ་ཙེ་བཙན་པོ放在墀德松赞前面，这恐怕是把“足之煎”（北京音tsu tsi tsien）胡乱音译使用的，不能相信。在第七节王统中根本就没有记载足之煎这个王名。

至于相当于木内赞保的王，用汉文史料是很难决定的。

《布顿佛教史》把木内赞保当为墀德赞的哥哥，其中载：

一年七月之初，以十七岁，被御母进毒而崩。

因此可以认为木内赞保就是足之煎，但是，这样的话，其亲属关系和诸王名不一致的范围就更大。而且从《布顿佛教史》所载宗谱来看，在墀松德赞和墀德赞之间，有木内赞保。因此我怀疑，木内赞保也许就是汉文史料中记载的婆悉笼猎赞。如果这样决定的话，那末，从世代数上来说，也许能消除唐蕃史料之间的矛盾，但是，王名不一致的问题和年代的矛盾仍然不能解决。总之，这一部分的王统是很难决定的，这是吐蕃王统论中的最大难关。

对这个问题的全面解决办法，我拟在后面详细论述。不过，在此我想特别指出，至少根据上面所用资料是绝对不能解决上述王名和年代不一致的问题的。

（九）可黎可足的彝泰赞普这个称号，只有《资治通鉴》使用过。唐蕃会盟碑中，会盟时使用的吐蕃年号是སྐྱིད་རྟག。可以肯定，用汉文翻译སྐྱིད་རྟག就是彝泰。两传（下）记载说，可黎可足在位“几三十年”，但没有记载其逝世年月，因此无法计算他的在位时间。只有《资治通鉴》明确记载彝泰赞普卒于开成三年。因此如果从元和十年计算，其在位时间是二十三年。能否同意这种说法呢？这个问题后面谈。可黎可足以后的吐蕃王是达磨，《青史》称他郎达玛，这不是正确的称呼。《布顿佛教史》则载为ཁྲི་དར་མ་ཨུ་དུམ་བཙན，第七节王统中也记载为ཁྲི་ཨུམ་བཙན་དར་མ。所谓གླང་（牧牛）就是给达磨取的“象牧牛一样暴虐者”这种恶意的称呼，不能认为是原来的名字。

在《青史》中有这样的记载：

丙辰年（开成元年）吐蕃王（可黎可足）崩，其年末弟达磨即王位。

紧接着这段文章作了些记叙之后，又提出与达磨不同人名，如：

已未年（开成四年）是郎达玛掌政以后的第四年。

ཐ་ཐུ恐怕是达磨（北京音ta mo）的音译，《青史》著者大概没有理解到ཐ་ཐུ和དར་མ一致。如果ཐ་ཐུ和དར་མ是一个人，那末就等于说达磨的即位是开成元年。

由此可见，关于达磨即位年的问题，《青史》的开成元年说与《资治通鉴》的开成三年说，显然是矛盾的，究竟哪一种说正确，这是很难决定的问题。中根千枝同意开成元年说，[37]不过她只是强调了重视吐蕃文献的观点，此外她没有提出任何支持开成元年说的记录。她作为证据列举的《松巴堪布如意宝树史》所引《萨迦八思巴的传记》、《第五世达赖佛教史》、《桑耶僧诤》等文献，关于可黎可足与达磨王交替的记载都是错误的。[38]《布顿佛教史》对于可黎可足与达磨王交替的年代，也没有任何记载。因此，吐蕃是否原来就有过对这个问题的确实记录，是有疑问的。而且，汉文文献中也没有和《资治通鉴》的记载相适应的记录。关于《资治通鉴》所载可黎可足与达磨王交替的年代问题，在《通鉴考异》中说，仅仅根据《补国史》记载为开成三年。如：

彝泰卒，及达磨立，实录不书，旧传续会要皆无之，今据补国史。[39]

补国史的内容现已无从了解，如果其与《资治通鉴》的本文没有什么区别，那末，就不能指望根据它来解决达磨即位年代问题。如果按照当时汉地的习惯，将赞普交替情况记载在

唐朝派遣使一事上，那末把赞普的交替年代可以从开成三年上溯到开成元年，与此相适应，于开成三年唐朝向吐蕃派遣了使者，这种解释也不是不可能的。当然，这是我们为了活用两种说法而提出的一种妥协的看法，完全是基于假说之上的一种推测。我认为现在只有取这个看法。若按这个看法来计算，则可黎可足的在位时间是二十一年，这与两传所载“几三十年”之说，当然就更加矛盾了。

也许《青史》所根据的另外的史料，把汉籍所载三年看错，记载为开成一年。就《青史》史料的性质来说，这种看法也不是不可能的，因此，不能简单地否定开成三年说。总之，不论是哪一种情况，要想解决这两种观点的矛盾，只有等待新史料的发现了。

（十）关于达磨王之死，汉文文献都记载为会昌二年（842年），《青史》却作辛酉年即八四一年，如：

> 辛酉年佛教被破坏，不久他（达磨——译者）被白及多吉杀害。

旧传（下）载为：

> 会昌二年，赞普卒。十二月，遣论赞等来告哀，诏以将作少监李璟吊之。

新传（下）载：

> 会昌三年，赞普死，论赞热等来告，天子命将作监李璟吊祠。

这两段文章只是说明了会昌二年就是吐蕃使者论热赞等人来告丧和吊祭使从唐朝出发的一年。因此我认为达磨之死，是在吐蕃使者告丧的前一年，亦即《青史》所载八四一年，这是正确的。由于达磨之死，长期统一的吐蕃王朝也结束了其

历史使命。

通过以上的对照考察，我们可以得出如下吐蕃王统表：

永徽元年（庚戌）六五〇年……弃宗弄赞（即松赞干布）死，孙莽松莽赞立。

调露元年（己卯）六七九年……莽松莽赞死，器弩悉弄（赤都松）立。

长安三年（癸卯）七〇三年……器弩悉弄死，弃隶蹜赞（赤德祖赞）立。

天宝十四载（乙未）七五五年……弃隶蹜赞死，其子乞黎苏笼猎赞（赤松德赞）立。

大历十四年（己未）七七九年}
建中元年　（庚申）七八〇年} ……乞立赞在位。

贞元十三年（丁丑）七九七年……乞立赞死，其子足之煎立。

贞元十四年（戊寅）七九八年……足之煎死，其弟某立。

贞元二十年（甲申）八〇四年……某死，其弟墀德松赞立。

元和十年（乙未）八一五年……墀德松赞死，可黎可足（赤祖德赞）立。

开成元年（丙辰）八三六年……可黎可足死，弟达磨立。

会昌元年（辛酉）八四一年……达磨死，国中混乱。

通过以上的对照考察，也许给人这种印象：唐蕃这两种史料之间的矛盾意外的少，特别是关于年代，西藏的史料也是很正确的。如果藏文史料都是原封不动地引用了吐蕃原来

的记录，那末，这种印象决不能说是错误的。然而，《青史》记载吐蕃王统年代的第十章开头，有以下很值得注意的话：

> 松赞到达磨在《中国纪事》中有论述，由喇嘛仁青札巴把它译成藏文，衮噶多吉王再将它记载下来，本文系根据衮噶多吉的记录。

根据这段文章可知，所谓《青史》所载年代正确的问题，其实其资料都出自汉文史料，仅就年代而论，它并非来源于任何吐蕃原始文献，这是很清楚的。汉文史料对一些年代的记录是错误的，而西藏史料所载年代又和这种错误记载相同，这是当然的现象，而且也有看来不经任何批判就从汉文史料接受过来的奇怪的王名，这也不是没有道理的。如果说《青史》是关于古代史的西藏方面的特殊的年代计算为基础的史籍，也许有它自己存在的意义。但如果不是这样，那末，由于上述错误，《青史》作为古代史料的价值就明显降低。我认为至少不能因其年代的计算正确的理由，高度评价它作为古代史料的价值。《青史》第十节有关王统的年代是这种情况，那末其第七节的王统年代又是怎样的呢？乍一看这一节记载的天王七代、中王二代、地王六代以及岱王七代，再经九代到松赞干布的王统是很完整的。但是，其中没有一个王名与同一时期的汉文史料、唐蕃会盟碑和斯坦因文书所载王名完全一致的王名。如上所述，《青史》这本书内关于松赞干布以后的王统年代的记载也是相互矛盾的。因此，《青史》同《布顿佛教史》加以比较，就令人感到《布顿佛教史》的史料更具有原始性质。如果认为《青史》的价值在于其正确的年代和丰富的内容，那末，这是在后期弘通部分，

而不是在前期弘通部分，亦即不在吐蕃时期的部分。至此，也许有人会提松巴堪布的学识之渊博和松巴堪布的《如意宝树史》。但是，《松巴堪布如意宝树史》所载王统年代，都是毫无批判地接受了《布顿佛教史》、《青史》等前代的佛教史类的史料，编造了比事实更远的历史。而且关于古代，它几乎没有提出有益的传说和事实。

至此，大概弄清楚了有关古代西藏史研究的史料的使用方法。换言之，关于古代西藏史必须根据汉文史料、唐蕃会盟碑以及敦煌文献等同一时期的史料来决定事实，而西藏佛教史类则应以此为基础进行整理。结果就是说，西藏佛教史类的史料价值不大，而同一时期的汉文史料和吐蕃文史料才是更原始的根本史料。

也许有人认为这个结论极简单而明了，没有任何怀疑的余地。的确，这个结论仅就过去的史料来说，是极为妥当的，无须任何改变。但最近十年来，陆续发现了许多新的史料，因此对这个结论必须进行相当修正。这是很清楚的。内容之丰富使人惊叹的新出吐蕃时期的史料，向我们暗示着从根本上重新探讨过去的史料的可能性和重新构成西藏古代史的可能性。简言之，研究新出史料得出的结果表明了这样两点：第一，恢复了西藏佛教史料的可靠性；第二，汉文史料的可靠性是有限度的。这两个结果都是方法论上的重要结论，而研究上述结果的方法直接指出了利用史料的方法。因此，我想在后面引一些具体例子来说明上述两点，并沿着这样经过了修正的方法论，加以逐步肯定的方向进行探讨。

注　释：

①例如，A、乔玛《藏语语法》（加尔各答1934年版，第181页）中载有西藏年表，其材料是桑结嘉措的《白琉璃》。

②参照柔克义《佛的一生》中的第七卷《蕃域（吐蕃）古代史》（伦敦1881年版）。

③参照布谢尔《汉文史料记载的吐蕃古代史》（载《皇家亚洲学会会刊》，1981年，第435页）。

④壬生台舜《关于西藏佛教史料》（载《印度学佛教学研究》第四卷一号，第83页）。

⑤河口慧海《西藏传印度佛教史（上）》（京都1921（大正11年）年，《序言》第15页）。

⑥东北大学《西藏撰述佛典目录》第519页。

⑦《布顿全书》是第十三世达赖的援助下开版的。

⑧HBB。

⑨据传《布顿佛教史》拉萨版原文，有些地方的固有名词有许多错误，又有些地方很难读。

⑩同注⑤《序言》第16页。

⑪同注⑥第7036页。

⑫外务省调查部译《蒙古喇嘛教史》（东京1940年，第45页）。

⑬毕尔著桥本光宝译《西藏的喇嘛教》（东京1942年，第360页）。

⑭毕尔《西藏宗教》（牛津大学1931年，附录部分）。

⑮同注⑬第394页。

⑯劳佛尔《藏语中的外来词》（载《通报》1915年，第413页）。

⑰《印度和西藏的古迹》第二卷，遗憾的是笔者未见。

⑱据说，埃米尔·丰·斯拉金特维特译《拉达克王统记》卷末所载原文并不好。

⑲《作者的一生》，河口慧海在前引书中，也谈到了益西班觉的事迹，但它几乎都是达斯文的译文。

⑳据闻，此写本是达斯赠予河口慧海的。

㉑《松巴堪布全书》的木版在绥远之事，桥本光宝早有风闻（桥本光宝译《蒙古喇嘛教史》第121页注③），但是，长尾雅人第一个进行调查，亲自见到了该木版，并作了报告。当时发现该木版的情况以及《松巴堪布全书》的内容，请读者参照长尾雅人的《蒙古喇嘛庙记》（京都1947年，第118页）和《蒙古学问寺》（京都 1947 年，第294页以下）以及拙著《关于〈松巴堪布全书〉的木版》（载《东洋史研究》第十卷三号，第 4 页）。

此外，桥本光宝在《蒙古喇嘛教史》第359页举出了阿旺顿珠白桑之师益西班觉，但我认为这个人恐怕是指松巴堪布本人。该书第84页又说，康熙帝时期派遣使者邀请章嘉呼图克图访问清廷，并且随着这个使者来访的就是松巴夏仲。桥本认为这个人大概就是松巴堪布（见前引桥本书第288页注⑤）。又据《蒙古喇嘛史》载，章嘉应邀访问清廷是在一六九〇年到一六九七年间，此时松巴堪布尚未出生，因此桥本说不能成立。达斯说，松巴堪布“作为ཚན་རྒྱལ་བས་ཆེན广为世人所知”，又说“他幼时已经证明其为卓越的前生者的再来身”因此《蒙古喇嘛教史》中的ཚན་རྒྱ་ནགས་ཆེན，也许就是松巴堪布前代的转生者。

㉒北京版《甘珠尔》第九十六函240b.Bam p.o80—.（大谷目录第1030）汉译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》及《众许摩诃帝经》相当于《戒事律》，但行文与藏文有些不同。

㉓北京版《丹珠尔》第六十二函77a.[illegible]11—，今据考狄目录藏语索引中载“གདགས་པའི་བསྟན་བཅོས་ལ་འཇིག་རྟེན་གནས་པ ，prajnâpticâ Stie lokastbiti”（考狄《国立图书馆藏文藏书目录》第三卷，第392页），因此大概产生了འཇིག་རྟེན་གདགས་པ Lokapr ajñā ptī这个词。

㉔《世间智》原文这一节的开头部分很不清楚。但其意思可以判读如下：

据[Tibetan]中引自律的记载，北京版《丹珠尔》第六十二函81b中，有与《世间智》原文相适应的，经过更多修饰的文章。

㉕北京版《丹珠尔》第六十二函112a—208b中可以发现《因施设论》，但与原文相应的文章可能遗漏，未能发现。G·N·罗列赫也提出了纳塘版《丹珠尔》的号码（BA·I，P·17），但是对于《因施设论》的内容没有作任何说明。

㉖梵文Lalrtsvistarsutra·汉译《大方广庄严经》和《出曜经》相当于这个梵文。

㉗东北大学《西藏撰述佛典目录》第3897。

㉘八楞伽经疏（考狄《国立图书馆藏文藏书目录》372页）。

㉙东北大学《西藏撰述佛典目录》第4132页。

㉚青木文教认为，所谓“松赞干布就是‘直进、严正、深虑者’之意，直进就是正直而有勇气，严正就是仁义，所谓深虑就是有睿智。总之，松赞干布就是表明智仁勇兼备的明君之词”。（青木文教《西藏文化的新研究》第120页，东京1940年）。此外，在司都堪布的《三十偈、性入法注释》中，关于松赞王有这样一段话，当然，我们可以把这一段话看做是西藏学者的代表性观点，这段话的原文收于达斯编《松巴堪布如意宝树史》铅印本，但我根据的是青木文教藏拉萨版的一种（2b）：

大王即人神把粗暴者和难于驾驭者都引向两种（法与世间法——原译者注）好法道，使之“经直向前”[Tibetan]，而为了对亲者、可亲者、半亲半疏者都均等地予以平静而仁慈之心，从不用圣洁的敕令“强制”统治臣下。用三种观察加以辨别，不混同、纷乱内外道之行所依一切，因称博识。据此可知其思虑之深不可估量，因此赞以“深思者”赞普[Tibetan]，亦即松赞干布这个美名，而以众

生之吉详者出现了。

㉛《通典》卷一九〇，边防六吐蕃录载苏农，这是弃苏农赞的简称，是没有问题的。

㉜同注②第217页。

㉝稻叶正就、田边一郎《从形态论看藏语语法》（京都，1953年第49页）。

㉞在沃德尔的布达拉碑复印本中载有ཀེང་ཤི（沃德尔《拉萨古代诏令史》，载《亚洲皇家协会会刊》1810年，第1278页，第54至55行）。田中一吕认为ཀེང་ཤི就是“京畿”（田中一吕译《西藏的过去和现在》，东京，1940年，附录第10页）。原黎吉生的原文与沃德尔的记载相同（请参照本书各论第五章），因此我认为ཀེང་ཤི就是“京师”的音译。在唐蕃会盟碑中却载为ཀེང་ཤིར。

㉟陈寅恪《吐蕃彝泰赞普名号年代考》（载《蒙古源流研究》一，国立中央研究院历史语言研究所集刊第二本第2页）。

㊱乍一看，以立liep当为ལྡེ，从音韵上来说，似乎是牵强的。但是把这种情况应该看做是和ལྡེ当为隶liei、猎liăp、腊lạp是一样的（参照本章第三、四节）。当然，liap的P是表示བཙན之བ的，因此那种认为从音韵学上来说是乞立赞的看法是能成立的。

㊲中根千枝《关于西藏史年代标准的决定》（载《东京大学东洋文化研究所纪要》第五册第189页）。

㊳同注㊲第190页。

㊴这段文章对了解《青史》所据汉文史料是什么史料，是一个重要线索。关于《青史》成书前的西藏历史文献，有杜齐的研究，值得参考（TPS、P139—143，杜齐《西藏历史文献》，载《东方学报》第十二辑，第7至9页、第11至12页）。

吐蕃统治的敦煌

（日）山口瑞凤 著　高然 译

一、吐蕃统治敦煌的时期

（一）占领敦煌

关于吐蕃开始统治敦煌的时期，从来就有两种说法。一是，戴密微氏所提出的七八七年陷落说；二是，藤枝晃氏认为开始于七八一年。根据西藏的历史来看，前者的说法，对说明当时的事实是有利的。仅就此点论述如下。

戴密微氏从《唐书·吐蕃传》所记资料得知：沙州刺史周鼎受到吐蕃军尚绮心儿将军的攻打，周鼎求援于回鹘，得到回鹘军的援助，借此得以对抗了一年余，但并未能击退吐蕃军。周鼎后被其部下阎朝所杀，阎朝取而代之继任沙州刺史，与吐蕃军对抗，坚守十年。从吐蕃开始攻打沙州，经过十一年时间，才征服了沙州。从周鼎生前在七七六年建立的碑文证实，和七八二年吐蕃将其遗物交给唐朝的情况来推断，周鼎是死于七七七年。从他死后，又经过十年，即是七八七年，这一年可以认为是沙州被攻陷的一年①（CL，PP、171—177）。

另外，藤枝氏采用的是《元和郡县图志》所指的资料，认为沙州陷于七八一年。此种说法，仅是按照《吐蕃统治的敦煌》P、209②的论点而推断的，完全忽视了《唐书·吐

蕃传》上所说的周鼎死后又经历了十年的抗战。

沙州东北的瓜州，七七六年被吐蕃军攻占，对此无有异议。瓜州占领后，紧接着围攻了沙州十一年。所以，戴密微氏的说法是有道理的。另外，从当时吐蕃的情况来讲，他们以七七〇年开始，热心于兴盛正式佛教，并遣使去唐朝。虽然在唐代宗时使者被扣留，但仍未间断继续派去使者。唐德宗时，提出和亲政策之后，吐蕃立刻表示赞同，接着进行了建中会盟。此后，七八〇至七八六年，还可能更长一段时期里，两方都控制了动兵。《通鉴》七八〇年五月条款，很清楚的写到当时情景，说吐蕃为了真的与唐和睦，没有动兵。吐蕃军有计划和有节制地围攻沙州十年，其原因一定是对敦煌的佛教有所企图。如后面将要进行述说的那样，尚绮心儿和煌敦的禅师暗中还有接触。所以，《元和郡县图志》所载是“建中二年”，但后来的《甘肃通志》记载为“贞元后完全被吐蕃所征服”。看起来我们必须认为“建中二年”是一种误传。根据这个来断定，沙州是失守于七八六年。戴密微氏的计算方法，是沿袭西欧的习惯，以满年来计算，因而确定为七八七年。但是，还是以提前一年较好。

七八六年，吐蕃在朱泚之乱时，协助了唐朝，按会盟条款规定，唐朝应给予酬谢。但是，唐朝没有这样办，因而惹起吐蕃的不满，遂不履行建中盟约，于是开始攻打沙州。沙州防守的阎朝，见此情景也就投降了。

上述解释，与池田温氏所指（P、3774）丙寅年（七八六年《丑年十二月僧龙藏牒》③ P、34）的说法完全一致，颇受多方面的赞同与支持。沙州的失守，是唐朝向吐蕃提出了和议的请求，所以叫作“和蕃”。池田温氏所说“和蕃”

之年，即指这一年。我们考虑“和蕃”问题的同时，必须联想起长庆会盟，它也给当时沙州的情况带来了大的变动。

（二）失掉敦煌

吐蕃统治敦煌告终的时期，一般都认为是八四八年（大中二年），这一点是没有什么异议的。可是，王重民氏所引证的史料，认为应比上述年限晚上一年。幸而有斯坦因收集的写本（S 788和3329）记载的年限可帮助辨识，因此，不会影响这个结论。

今将吐蕃失掉敦煌时，发生的一些事情记述如下。

吐蕃王朝热心于佛教的热巴巾，即赤祖德赞，八四一年逝世。其丑年出生的弟弟，朗达玛“丑年达磨”继了王位。王的正式名字称为吾都赞布（P、134,1286），但是，《唐书·吐蕃传》误认“达磨”是另外一个人，记为“乞离胡”。

朗达玛听从其出身綝氏的母后ལི་གས་མོ་བཙན摆布，因而被忌恨綝氏权势的、当时为宰相的དབའ་རྒྱལ་ཏོ་རེ་སྟག་སྣ的同伙，在八四二年所杀。之后，引起继承权的斗争。外戚纳囊氏与蔡邦氏两者对立，各自拥立国王。纳囊氏与末氏相结合，拥立同族出身的大妃所生的云丹为王。因此，蔡邦氏出身的王妃 བཙན་མོ་འཕན 的儿子沃(奥松)，（P、131，《贤者喜宴》④，P、139）从原来所在的吐蕃中央，沦落于卫地南部的雅隆地区，仅仅统治着这一块地方。尽管如此，仍被人们认为是正统，所以，在敦煌文献上可看到对沃（奥松）的祷文（P、131、230、999），而却找不到对云丹王的祷文。

由于氏族相争，吐蕃王室政权分裂，政令不能下达。河

西地区南部的末热力农，即论恐热最早背离了沃（奥松）政权，与以前的宰相外戚没庐氏对立。特别是在河西南部，没庐氏的代表人物尚婢婢，即赞心牙出头露面，与论恐热为敌，同室操戈，无限期的相互死斗。正当此时，西北的沙州归义军兴起，借此机会一举夺回了沙州。

八五〇年，尚婢婢失败逃向甘州，论恐热乘胜追赶至瓜州附近，又继续南下夺取了鄯州、廓州。可是，由于他残暴的行动，丧失民心。为了维护自己的威望，八五一年入唐朝拜，但受到唐朝的冷遇，没有达到目的，返回了住地。从此之后，驻守廓州，势力逐渐衰败，八六六年，被尚婢婢的旧部下，鄯州的拓跋怀光所灭亡。

另外，归义军张议潮占领沙、瓜、伊等州之后，在八六三年前后，其势力又伸展到凉州。

（三）攻克敦煌的将军

七八六年，吐蕃攻克沙州。当时的指挥将军，据《唐书·吐蕃传》记载，是后来当宰相的尚绮心儿。戴密微氏按照这个说法，曾作过考证（CL、PP、265—266）。但是，藤枝氏认为尚绮心儿一生的政治活动，时间经过较长，因而抱有异议。我感觉也有道理。

为了弄清问题，首先必须说明一下当时吐蕃人的姓名问题。如在P、1240上所举的实例，一般先讲出氏族名来，如“末”、“没庐”，或者“绑”等。不然，就是吐蕃王朝外戚系统的官吏“尚”，如果不是这样，也得用“论”来表示。这些称呼叫作“尚论”（上论），只限于某种地位以上，有资格的人才能使用。关于称号的问题，只有如绮心儿、赞吐热等才可以使用。如果社会地位不高的人，虽有称

号，自己也不能称呼。称呼之后才可叫出真名来，如悉诺囊、拉囊等就是如此。具有称号的人，其下级人员就不能叫他的真名。所以，在汉文史料中传留下来的多半都是称号。但并非全是如此，有的记载写的是名字。还有把称号为甲扎的人，写成为“路悉”等传于后世，这些现象是有些混乱。

七七九年，桑耶寺举行的兴佛盟誓的签名簿里，尚绮心儿悉诺囊的前任宰相，没庐氏的尚墀素然霞就是用真名来签署的。占领沙州后，九世纪初，最晚到八一五年间，在噶迥寺举行的兴佛盟誓签名簿上，又看到宰相没庐·尚墀素然霞这样的名字。但是，不能认为是绮心儿（即悉诺囊）的名字。在将军们的名字中，也有“没庐”氏出身的“尚”即སྟག་སྣང་的人。སྣང་往往是由ཞང་误写成的一个字⑤，因此，སྟག་སྣང་恐怕是由སྟག་ཞང་的误写而来吧。绮心儿即使有称号，但自己也不能来称呼。而当时自称绮心儿的是“朗”氏。

据上所述，七八六年围攻沙州的将军，很可能和守备沙州的将军尚绮心儿，不是一个人。他可能是管辖该地区的大臣，即第伦会议任命的尚绮心儿玛布之误。《唐书》上也将后来的宰相尚绮心儿与他视为同一个人。七七九年的兴佛盟誓签名簿上，将军们的签名顺序，“尚”（玛布）排列为第五位，没有自己称呼称号的资格。另外，在ནང་རྗེ་པོ中也有伦绮心儿的名字，但不是“尚”，而是“伦”，而且，他的地位又比较低，因此，戴密微氏可能没注意到把“论诰都宰相”误写成“伦伽罗笃波伦钦布”，把冠于绮心儿前表示资格修饰词，误认为名字的固有词，与论结都离（大概是后来的དབའས་རྒྱལ་ཏོ་རེ་སྟག་སྣ）视为同一个人了。他没有把两个尚绮心儿的真名加以全面的比较⑥，却使之更加混淆不清，

所以，不能服从于这个结论。

二、吐蕃在敦煌统治方式的变迁

（一）敦煌和吐蕃的社会

吐蕃占领敦煌等河西走廊地区的八个州之后，把这些地方称为幸福之国，为了利于统治管辖，设置了由四名大臣组成的第伦会议，会议首长称谓第伦。四名大臣中，有一人叫作“悉编”，相当于“都护”。会议经常在夏德松园（ཤའི་བདེ་ཀྱུམ་ཚལ）（见P 1093、TLTD Ⅱ⑦,P19.Vol.55.f55）地方召开，故又称为夏会（P 1173、1542）。

吐蕃王室的“大尚论”常出差至陇州、瓜州、凉州、宗喀等地，召开河西方面的大军事会议，因而有时亲临第伦会议，即席下达命令，指导工作。但是，一般情况下，大尚伦会议所决定的一些事项，均由次于大尚伦的各大臣中的通信大臣（འཕྲིན་བློན），以书写文书的形式，颁发王的命令传达于第伦会议。

第伦会议有权召开一般性的军事会议。瓜州的军管机构，除指挥沙州之外，还管辖肃州，在肃州或其它地方常召开会议。

有关沙州的行政机构，在后面章节述说。今将吐蕃王室的行政机构，与有关的告身制度、军事机构，以及与此有密切关系的法律审判、税收制度等略加述说。

1． 告身制度

告身制度是七世纪初，吐蕃王朝为了把各部族置于一个阶层中的一定位置上，而设立的一种制度。废除了以前的各部族，每一年或三年分别举行的议盟集会。以永久会盟的形

式，用这种制度把各部族的后嗣的身份确定下来。

告身制度，西藏语写的“文字（位）”（ཡི་གེ），或称为“告身”。用宝石或贵金属的粉末书写告身，授予有勋爵者。告身分为六个等级，每个等级又有大与小之分，总共为十二级。六等级的名称为：玉石、金、瑟瑟石、银、黄铜和赤铜。根据《通典》介绍，获得告身的人，其衣服的上膊部佩带有三寸多长表示告身的肩章，玉石告身以“瑟瑟”代替，瑟瑟告身以“银上饰金”来代替表示之。一般说来五等的“黄铜”告身，是不被称颂的。敦煌文献把“黄铜”级当作为鍮石告身（P 3829）。后来在西藏文献中，就再不提“黄铜”的字样，而写为“赤铜”，之后又改写为“铁”。另外，也有以“白铜”代替“黄铜”的例子（《贤者喜宴》）。或者告身一开始就不包含“黄铜”这个等级。敦煌文献上根本就找不到“白铜”和“铁”等级的告身。

在上述十二等级之下，还有特别规定的大告身等级，和有名的作为勇士标志的虎皮肩章（P 1071、1072、1073、1089），在姓名之前冠以“虎”（སྟག）字样的，也许就是受“勇士之章”的勇士。

2．中央政府

吐蕃王下设有以首相为代表的九位大臣，《贤者喜宴》和《唐书·吐蕃传》记载为“尚论犫逋突瞿”。九大臣是吐蕃王的谘议，也称为“论诰都”，“唐蕃会盟碑”上被译为“宰相同平章事”。后世的噶伦的名字由来于此。九大臣中没有具体职务的人称为བཀའ་ཡོ་གལ་འཆོས་པ，是“谏言者”的意思，在《唐书·吐蕃传》上按其音而译为“喻寒波”。

九大臣中名列前三名的人，赐以玉石告身，他们是首

相，副首相和内相。另外，外戚的首领，也被承认为绝对的当权者，同样赐给玉石告身，与上述三人共同组成国政最高权力机构，称为“四大尚伦”。也有称之谓“三外戚四大臣”，这即意味把有势力的外戚，和三氏族结合在一起。“四大尚伦”制，传至达赖喇嘛，把它改为“四大噶伦”制而保存下来。据《通典》介绍，古代的大羊同国也是以“四大尚伦”制，作为一种制度。《通典》的大羊同，即《释迦方志》的小羊同，小羊同与吐蕃王朝自古就有联系，由来已久。

我认为外戚首领，和“九大尚伦”是不同的，但也能兼任首相。“唐蕃会盟碑”的大蕃宰相名位表第一个是钵掣逋，他虽不是外戚的首领，但他居于九人“大尚伦”之上，犹如硬加于九人之中的。“诰都宰相”在“唐蕃会盟碑”上认为是一般大臣附加的一个头衔，用汉字的译音叫作“伽罗笃波”。

从“唐蕃会盟碑”上看，上述担当实际业务的大臣“外相”加“伽罗笃波”的头衔是破格。其名位顺序是：“内相”为第一位，其次是“侍从”，再次是“负责财政的大臣”，“敕命递送大臣”，“事务总管”，“外相”和“司法大臣”。

3．军事组织

九“大尚伦”中除钵掣逋之外，居第一位的宰相是军事上最高指挥者“天下兵马都元帅”。军事组织，是富有盛名的松赞干布（581—649）王死后，六五四年前后，由当时宰相噶尔东赞宇松等整顿完善的。

当初，全吐蕃划分为三翼，包括吐蕃中央拉萨在内的地

区，称为“中翼”，南面的东南部定为“左翼”，西部为“右翼”。继之，又划定西部的西侧为“支部翼”。上述四“翼”，是正规军的四翼，每翼掌管十个千户部落。十千户部落中有一个千户充作王的警卫千户，另外又设置一个小千户部落。每一区划内的人民，编为“军部落户”，有充当壮丁的义务。从敦煌文献所提供的资料看来，大多数居民从事农业，要交纳课税。四翼成立后，在北方的苏毗又编成“支部第三翼”，下设十一个千户部落。另外，又把西方的象雄分成上手和下手两个部分，各设置五个千户部落。东侧康区的诸侯，从古以来就与吐蕃王朝有密切关系，虽然史料中没有记载，我想他们管辖下的军户，是按照特别情况处理的（P 16）。除此之外，自古与吐蕃有联系的苏毗族军队，称为野猫川大军团，与吐蕃军享有同等待遇（P 16、1089）。还有吐谷浑，通颊的军团也被编入吐蕃军（P 1089）。

4． 税收制度和法律审判

“军户”不同于一般民户，我认为是有特别技艺的匠户。一般民户负担生产，或其它一些特殊任务。他们比“军户”负担的劳役、赋税都重，是无可疑义的。因此，一般民户绝不能转为军户的户籍。当时想要废除这种规定，还是一件难事。

税收由“财务官”掌管，“收税官”的工作较为忙碌。根据农业土地的多少，来征收“突税”“突课”，按照家畜的皮张，征收所谓“皮税”、畜税。除此之外，无史料可查，不知再有什么税收的规定。当时没有货币，有时可利用金银来代替，并规定用金银来交付罚款等。金、银、谷物和酥油等的计量单位，一直沿用于近代。现仅将容量和重量单

位的关系作如下说明。

1克=20升，1升=4扑尔，1扑尔=4捧。

1两=10钱，1钱=10分。

关于刑罚和审判，传留于后世的史料，好象完全脱离当时社会的情况。今依据敦煌文献（P 1071—1076）所载的情况来看，例如，因过失而造成致死的惩罚，根据身分而决定惩罚的轻重，是因人而异的法律。若是获有十二等级告身的人犯了法，治罪时分为三等九级，对一般犯罪人，仅分三等或两等，很明显的可以看出对上宽而对下严。对下级的人加害致死，常常以罚款而了事，如果对上级的人犯了罪，虽是因过失而致死，也难免于死刑。

盗窃未遂的案件，也是如此。犯罪者侵犯了上层人物，就要受到残酷的刑罚，企图盗窃的财物价值，即使不多，也很难免于死刑（V⑧753、P 1074）。又有裁判的规定，虽是一般问题，同样犯罪，“军部落户”要比“民户”受到加倍惩罚。

（二）在敦煌的统治方式

1. 对汉人社会的评价

第伦会议对瓜州、沙州等地方，派出节儿（རྩེ་རྗེ）官职以下的文官，和位于节儿以上的墀本（ཁྲི་དཔོན万户长）等官职的人员。

占领敦煌的初期，设置的管理机构是以军人为中心的军政机关，为了便于统治用汉人协助工作。随着时间的推移，军政机构逐步过渡为地方行政色彩的机构，增加了汉人的行政官员。不久，汉人也可参加吐蕃军，从此吐蕃军队里出现了汉人军事官员。

汉人的行政官员，同样也授予吐蕃的告身，其情况与和阗人、尼泊尔人是一样对待。但是，汉人与吐蕃人相比，虽都应得到同等的告身，而授予汉人的告身就要比吐蕃人的等级低一些。虽然如此，人们认为是理所当然。军队里授予的告身却不是这样，是以出身的不同而有所差异。例如，吐谷浑、通颊的军事官员，担当同样的工作，只不过比吐蕃人、苏毗族人授予的告身低一级而已。

由此看来，吐蕃王朝对汉人授予的告身，大致分为行政与军队两大系统。告身等级的隔差应以怎样为宜，军队里同一职衔的汉人与吐蕃人应该如何差异，就是一个实际问题了。为此第伦会议决定一项处理意见，并呈报吐蕃中央，详细地说明告身、职别与名位顺序的关系，希望尽量减少差异。虽然如此，从瓜州将军（བདེ་བློན）和都护提出的初步意见来看，对汉人职位的决定，还是有压得偏低的倾向。但是，吐蕃王室无视他们的申诉，采取硬性批复，一般讲对汉人社会地位的评价，比和阗人、尼泊尔人还是高的。吐蕃王室对报来的名位顺序决定之后，立即公布于众。

关于汉人的告身，无论是行政官员和军事官员，几乎是同等看待。汉人的告身一般说都是高的。为什么能够如此，请参看P 1089里的记载。根据这个文献，再参考下面列举的敦煌吐蕃官吏职称与名位顺序一览表，即可知道其原因是由于军政权下的汉人社会有逐渐走向吐蕃化的趋势了。

2. 军政权下官吏职称与名位顺序

吐蕃统治下的沙州，当时管理机构的组织情况如何，现无法详细知道。但是，P 1089文献所载的占领初期的一些

情况 可以作为推测的线索。

现在将吐蕃占领沙州后，行政官吏和军人的名位顺序一览表记述如下。表里的名位顺序是沙州汉人被编入吐蕃军的当年，或在这年之前，经过申请而获得批准的。当时尚未有把汉人的地位当作一个问题来考虑，由军部落团提出申请，批复申请军职的官员，是“九大尚伦”中的伦结赞和伦列札两人。有了这一览表，对于地方行政官职的名位顺序争议问题，由此即可终结了。

翼长（རུ་དཔོན）——万户长（ཁྲི་དཔོན）——大守备长（དགྲ་བློན་ཆེན་པོ）*——节儿黄铜告身者（རྩེ་རྗེ་ར་གན་པ）——大营田官（ཞིང་དཔོན་ཆེན་པོ）——大城塞长（མཁར་དཔོན་ཆེན་པོ）——上手、下手牧地管理长（སྟོད་སྨད་ཀྱི་ཕྱུང་མའི་གཞིས་པོན་ཆེན་པོ）——翼都护亲任官（རུ་སྤྱན་ནང་འཁོར་ནས་བསྐོས་པ）*——中守备长（དགྲ་བློན་འབྲིང་པོ）*——副翼长（རུ་ཐེབ）——小守备长（དགྲ་བློན་ཆུང་ང）*——大收税官（ཁྲལ་པོ་ཆེན་པོ）——机密大书记（གསང་ཡི་ག་ཆེད་པོ）——大事务官（རྩིས་པ་ཆེད་པོ）——司法长（ཞལ་ཅེ་པ་ཆེད་པོ）——吐蕃苏毗系千户军长（བོད་སུམ་གྱི་སྟོང་པོན）*——通颊、吐谷浑系千户军长（མཐོང་ཁྱབ་འ་ཞའི་སྟོང་པོན）*——节儿赤铜字位者（རྩེ་རྗེ་ཟངས་པ）——机密使者（གསང་གི་པོ་ཉ）——机密中书记（གསང་གི་ཡི་གེ་པ་འབྲིང་པོ）——机密小书记（གསང་ཡི་གེ་ཆུང་ང）——སྤྱི་གཅོད་—吐蕃苏毗系小千户军长（བོད་སུམ་གྱི་སྟོང་ཆུང་）*——汉语、突厥语翻译（རྒྱ་དྲུག་གི་ལོ་ཙ་བ）——小部族国的将军（ཕྱུང་རོར་གྱི་དམག་པོན）*——赤铜告身官吏（ཟངས་པ་སྣ་ལ་གཏོགས་པ）——事务都护（རྩིས་སྤྱན་）——通颊、吐谷浑系小千户军长（མཐོང་ཁྱབ་འ་ཞ་སྟོང་ཆུང་）*——无

任所大虎皮肩章获得者（སྟག་གི་ཟར་ཆེན་པ་སྣ་ལ་མ་གཏོགས་པ）——机密收集官、同宣播官（གསང་གི་ཅབ་མ་པ། འཁྱེབ་མ་པ）——牧地管理都护(གཞིས་པོན་སྤྱན）——ཕྱུང་འཚོ་ཆེད་པོ——小虎皮肩章获得者（སྟག་གི་ཟར་ཆུང་པ）——副牧地管理官（གཞིས་པོན་འོག་པོན）——机密书记小官（གསང་གི་ཡི་གེ་པ་ཕྲ་མོ）——尼泊尔系小将军（ཉེ་བལ་གྱི་དམག་དཔོན་ཆུང་ངུ）*——ཕྱུང་འཚོ་ཆུང་ངུ——佛教（法的）事务官（ཆོས་ཀྱི་རྗེས་པ）等。

在后代的史料里，把翼长称为“将军”。瓜州的“将军”，和在P 1089所记的都护（军都护），两者是向吐蕃王室提出申请任命官职的负责人。其官职相当瓜州节度，乞利本是仅次于节度的官职。这些官员可能是第伦会议的组织成员，但确实情况不详。

上述行政官吏和军人的名位顺序一览表，记*符号表示的是与军队有关的人员，可以看出他们与行政官员相比，占有优越地位。请注意“万户长”不是“千户军长”的上级官员，从《贤者喜宴》得知，翼长领导四名千户军长，万户长是提供十个千户军长所指挥的壮丁的行政官员，即十个千户部落之长。其官职位于领导四个千户军长的翼长之下。

“守备长”有大、中、小守备长之分，与正规军有区别。从后面所列举的表得知，汉人可以担当这些职务。瓜州要地的节儿位于大守备长之下，大守备长可获得黄铜告身，沙州节儿授予赤铜告身，告身小于大守备长，比通颊、吐谷浑出身的千户长的等级还低。沙州汉人出身的千户长位于节儿之下，从此可知，吐蕃军中的汉人军事官员，其待遇是低于吐蕃人的。

一般的行政人员，有管理土地的营田官，和管理牧业用地的牧地管理官员。营田官高于牧地管理官员，在两者之间有管理城塞的大城塞长。翼长和千户长之间有叫作“翼都护”，和位于他之下的“副翼长”。我认为前者是“监军”的职责，从吐蕃王近支当中选拔任用的。

下表排列的“大收税官”等四个官职，是与仅次于中央“九大尚伦”，担当具体业务大臣的职务平行的。“唐蕃会盟碑”记录的大臣职位排列顺序如下，应注意“敕命递送大臣”和“机密大书记”是对等的。

会盟碑：①财务行政长官府负责者
②敕命递送大臣
③事务总长
④外相
⑤司法长官

P1089：①大收税官
②机密大书记
③大事务官
④——
⑤司法官

“会盟碑”记载的“外相”是仅中央有的官员，地方上没有。收税官即“岸奔”，可任命“财务行政长官府负责人”以下的官员。关于此点没有疑义，《编年史》726年纪年记载，“给与མངན的权力,可任命财政的收税官”得以证实。རྩིས་པ从《编年史》来看，是担当一些事务记录的官员，和兼管人事业务。不是现在的རྩིས་དཔོན（会计长官）和管历法的官员。我想可能还管理新旧官员的交接事项。在地方行

政官职名位顺序表的末尾，见到的“法的事务官”，可能与佛教有关。ཞལ་ཅེ་པོ是“司法官”，则并无疑义。

3． 驿站部落的意义

上述官职名位顺序中的机密大书记，是位于授予赤铜告身节儿之下的官职，领导节儿以下的“机密使者”，和“中、小机密书记”的重要官职，很明显是在敕命递送大臣管辖之下。从某种意义来讲，相当于“给事中”，从他的手里将传达“王命”的文件交给“使者”，送往目的地。“驿站部落”是传递的据点，正如《通典》所记，由驿站组织而进行公文的传递联络（TLTD Ⅱ，P 51，PP 56—57，P 136，137）。急使又称谓བང་ཆེན་རིངས་པ。接待使者的官员有大、中、小“机密书记”，另外还有“机密收集官”和“机密传播官”、“机密书记小官”。我想他们是把收到的命令公布于众，然后将搜集的情报交给“给事中”，进行整理汇总。现在我们可以把ཉན་རྣ理解为“使者”（པོ་ཉ），或“快马使”（བང་ཆེན），但原义是“偷偷地听”的意思，就是侦探（སོ་པ）、间谍（རྟོགས་ཆེན）的同义语。

P 2449上有表彰瓜州节度尚伦悉殉乞塞去啰功绩的记载，其大意是：流沙的僧俗蒙受殊恩，才得以进入百姓驿站部落。仰仗王的威信才得以完成赞普的愿望。奉王之命来到边陲，仰望合城赞赏其功，……。这是驿站部落向吐蕃中央申诉的苦情，通过“机密收集官”、“机密书记”进行呈报。如果能够得到中央的同情与批示，则深感荣幸。通过这一事例，可以帮助我们领会当时情况的梗概。“机密收集官”同时还管理写经事项。

由驿站部落就会联想起“丝绸部落”，还有一个“擘三

部落”。藤枝氏曾指出，它们各各相当于འདར་པའི་སྡེ་ཕྱུགས་མཚམས་ཀྱི་སྡེ。驿站、丝绸部落确实存在于沙州（S 1864，TLTD Ⅱ，P 71）。擘三部落的地址不详，从S 3287V及其他，S 2228所载与此有关的文件来看，推测擘三部落也在沙州。再者，说部落分左右各十将，若是如此，左为上部落，右为下部落，好像吐蕃卫茹的曲参部出身的千户军曾进驻过此地，但有待于研究确定。

（三）汉军两部落的编成

1． 汉人官职名簿

沙州编成汉军两部落后，关于领导人与其他官员的任命，是“子年”夏季，大尚伦来到国境陇州（ལོང་ཅུ）举行会议后决定的。

官职任命簿如下：吐蕃人的任命簿

官　职　名	人　名	等　级
节儿伦	རོངས་པོ་གཡུ་གོང་	赤铜（大）告身
节儿都护	ཁྲུང་པོ་ཀླུ་ཆ	同上
节儿中官	འབྲོ་གཡུ་གོང་	同上
节儿小官兼州	འབལ་དྲ་མ་ལེགས་	同上
内守备长		
小千户军长	ཚར་ལོ་སྤྲ་སྲོ	同上
小千户军长	སེར་སྣ་ཆ	赤铜（小）告身

从汉人方面推荐的领导人、官吏的任命

汉人都督	དོ་སྟག་སྐྱེས	大瑟瑟石告身
吐蕃人节儿的助理	ཨན་ཐྱང་ཡིག	大黄铜告身
副都督		

一个军部落组成人员的官职任命

千户军长补	ཡེམ་ཤེང་	大黄铜告身
军部落收税官	ཅང་མདོ་ཙེ	
一般大收税官	སག་ཕོ་སྟོན	གཙང་ཆེན་ཀྱེན
军部落水官	ཚེའན་ཅང་ཞི	
一般大营田官	ལི་སུ་ཏ	同上
水官	ཆང་	

另一军部落组成人员的官职任命

千户军长补	ཁང་སེའུ་ཏོམ	大黄铜告身
收税官	ལིའུ་ཧྲང་	
军部落营田官	ཨན་ཧིང་ཙེ	
一般水官	ལི་ཁྲིན	
小千户军长	ཅང་རེའུ་དོ	精小赤铜告身
财务官	བམ་སྟན་ཟིགས	
	ཛོན་ལྷ་རྟོན	

2. 汉人官职的名位顺序

为了解上边记载的名位顺序，今将戌年晚春，瓜州将军和都护对沙州节儿以下官职的名位顺序决定如下。

节儿伦——汉人的万户长——汉人的万户都护——大都督——副节儿——小都督——汉人的都护——吐蕃方面推荐任命的千户军长——汉人方面推荐任命的千户军长补——节儿小官和州内财务官——吐蕃方面推荐任命的全沙州守备长——吐蕃方面推荐任命的汉人小千户军长——汉人方面推荐任命的小千户军长补——汉人方面推荐任命的守备长——对汉人全体的大收税官——万户长书记。

从上表可推测出十年前的子年，对汉人所授予官职的情况，同时又知道，开始并没有任命千户军长，这是后来增加的。又知道十年前的水官安达来提升为汉人都护。子年给汉人方面任命的千户军长补授大黄铜告身，而后来吐蕃方面推荐任命的千户军长，反而授予小黄铜告身。由于这种情况的出现，决定名位排列是根据职称，还是由告身来决定，确实是一个问题。

吐蕃人的节儿分为四等，即伦、都护（万户）、中（副）、小官。汉人的大都护位于万户都护之下，中(副)、小官之上。大尚伦在戌年决定，吐蕃方面推荐任命的千户军长，在上表原有的地位晋升三级，排列于大都督之下，副节儿（中官）之上。

大都护是汉人的最高等级，享有大瑟瑟石告身，其次是千户军长，授予小黄铜告身。吐蕃人沙州节儿伦是他们的上级，反而授予赤铜告身。看起来吐蕃的告身等级，实际上有三种不同的规定。

位于沙州节儿之下的万户长，从军政权下的官职和名位顺序表来看，他与授予黄铜告身位于节儿之上的万户长，不是一码事，其职权是限定于州内的万户长。万户都护位于万户长之下，其职权也是限于州内的范围。但是，上述三个官职都是吐蕃人。

大都督又称为都督，是管辖汉人事务的官职，同时兼任节儿伦的助理。如上所述，他的职位是低的，等于吐蕃方面任命的汉人千户军长地位，与戌年晚春官职名位顺序有所不同，沙州汉人千户军长有两人。节儿中官也许就是副节儿，副都督与小都督可能是一码事。前者是对整个官职设置而言，后者指的是位于汉人都护职位之下的汉人称呼。汉人方面推荐任命的千户军长补之下，就是吐蕃方面推荐任命的汉人小千户军长。在他们之下是节儿小官和州内财务官，两者地位同等并列。其次是吐蕃方面任命的沙州一般守备长。从第伦会议提案来看，这个地位是吐蕃方面推荐任命的汉人小千户军长，比上表原规定升格了。守备长之下是汉人方面推荐任命的小千户军长补，接之是汉人方面任命的守备长。在上述官职之后，才是汉人一般的大收税官。汉军两部落成立的子年，即任命了上述官职，但当时最高的军职，不过是小千户军长和千户军长补。都督等的地位，当时规定的较明确，节儿之下的营田官、水官等地位的相互关系很不清楚，从子年的任命簿看来其地位在大收税官之下。

3. ནང་རྗེ་པོ和节儿

藏文敦煌文献里常可看到ནང་རྗེ་པོ的称呼。但在上述表里却找不到。可能这个称呼的形式，仅应用于文书的前言上。另一方面，沙州节儿的称呼，在各种说明文、或自称的

情况下还可看得到（P 1089，1205）。但是下级人员把它冠以人名之上，用来称呼的例子是找不到的。所以，可以推断节儿也许是一个通称（P 1901）。从敦煌发现的文献来看，最多提到的称呼就是沙州节儿，那么，这就是一个谜了。而且，节儿这个称呼，的确被多用于直接上级，第伦会议以冠于人名之上来使用，其例子的确不少（P 1154、1163、1174、1244、1552、2128等）。另外，对于བདེ་བློན་གཡུ་བཞེར（P 1089）也有使用ཇོ་ཚ的称呼（P 1172），对吐蕃人的都督（占领初期？），也用过ཇོ་བོ这种称呼（P 2204）。再者从མང་རྗེ་པོ་ཀྲུ་ཙུ་པ这种叫法来考察，可以理解是对该州领导人使用的称呼。所以，敦煌文献的ནང་རྗེ་པོ可以看作是对节儿的敬称。玛咱尔塔克发现的文书上对此事的记述，也倾向于此。但是，米兰故堡的出土文物上，可以看到人名之前冠有节儿，或ཇོ་ཆ的用例。

关于ནང་རྗེ་པོ的文书上，常能看到所称呼的人，接连有一人或二人是尚、伦的姓名。我想这可能是中官和小官。但是，从名位顺序来看，又好象是州内万户长和万户都护。大都督从汉人可以任职时起，于其上高于他职位的还有三人。如果，ནང་རྗེ་པོ的职位是第伦所任命的，就应象P 1089所载，成为四名连记的形式。实际上三名以上连记的例子还是不多见。由此来看，可认为ནང་རྗེ་པོ就是对节儿的称呼。

以官职名位顺序表可知，沙州的一切权力都掌握在吐蕃人之手，在吐蕃人的地方长官之下，专门为汉人设立了汉人的官吏。在军队中吐蕃人和汉人之间虽然相差一级，但在整个组织上，有同一个告身的人，比对待和阗人的看法要高得多，超出对他们的评价。

根据这种军部落的编制，和对汉人采取的优待措施，我们有理由这样认为，一旦吐蕃王朝统治力量减弱时，它反过来倒会成为对吐蕃不利的因素。八四二年，吐蕃王室的分裂，其后论恐热与没庐婢婢在河西地方的对抗，唤起了沙州汉人两军部落的觉醒，可以说就是所谓归义军的雏型。归义军的兴起是有时代基础的，并非是一般汉人的蜂拥而起。

（四）沙州汉军两部落成立的时期

1．上部落和下部落

沙州汉军两部落成立于“子年”，但这个“子年”是什么时期尚不清楚。当时汉人都督等官吏除有他的通称之外，有的还用了一个吐蕃名字。如果这些人当时年龄在三十岁以上，又是在吐蕃占领后被命名的，那末把这个“子年”看作是唐蕃会盟后的“子年”较为妥当。在唐蕃会盟后，汉人方面之所以易于接受成立汉军两部落，是由于汉人认为吐蕃占领可能是永久性的，所以一时尚想得通。但从P 113来看，说在沙州汉人曾进行叛乱。按当时的情况看，很难相信是可能的。戴密微氏指出，八世纪末，回到沙州的大德摩诃衍曾调查过一个叛乱事件，但与上述叛乱是否一码事，尚不清楚。恐怕在汉军两部落成立后，不会出现这类事件。从这里联想到拉露女士把在P 1089看到的大尚伦论坚赞，猜想为死于七九六年的尚结赞（拉囊），她试图以这个文件的时代作为考证的根据，可以说不甚妥当。因为，前者是伦，而后者是尚，两者不相同。再者，获得大尚伦资格的人一般为九人，仅以称号坚赞来比拟是没有充分依据的。

现在，我们大胆地设想一下汉军两部落成立以前的情况。最初驻在沙州的军队是吐蕃中翼的擘三千户出身的军

队，把汉人的部落分为左右两区，置于他们管辖之下，因而也称为擘三（致三）部落。池田温氏曾指出，P 3774记载，七九〇年汉人部落曾被分开过。由此可以证明汉军被分成上下两个部落，但这并非是“子年”的事情。另外，在上述文书里可看到“部落使”的官职人员，他不是千户军长，可能是一个部落的汉人代表。又看到“将头”这个称呼，我认为是一个部落分十个“将”，每个“将”的代表。

从S 3287V得知，在擘三部落的户籍中，原籍地中所记的其他部落名称，只有丝绸部落。本部落的，记有“同部落”的字样，同一“将”的，记为“本将”、“同将”字样。在记有左二将户籍的例子上，写明为“左□将”，而不是“右□将”。从记有“下部落”的一个例子来看，在下部落中有“右将”的字样，“左将”可推测为“上部落”中的一个区域。

藤枝晃氏推测有“上部落”和“下部落”，实际并不存在。又提出ཚ་ཤོད་ཀྱི་སྡེ的名称，如果这是事实，那么ཚ་སྟོད་就纯粹是创造出来的，很明显是一个错误。ཤོད་这个字若是用于地名下，是“下游”的意思。但是，ཉིང་又是与ཅེ相对称的词，不与སྟོད་相对称。与后者对称的是སྨད་。事实上ཚ་ཤོད་ཀྱི་སྡེ是康区ཁམས地方的一个地名，它不与“上部落”相对称。

2. “三国会盟纪念祷文”刻制的时期

我们推测擘三部落在长庆会盟(821—822)后，也是汉军暂时驻守的一个地方。从P 1286的赤松德赞《年代记》得知，驻在这里的军队，与中翼的道尔德དོར་ཏོ、德宗སྡེ་འཛོམ的千户军，都是以勇敢驰名于四方。

三国会盟在唐蕃会盟之后，究竟经过多长时间，虽不明确，但可认为是在敦煌附近的德噶玉园དེ་ག་གཡུ་ཚལ地方，唐、吐蕃、回纥三方举行了三国会盟⑨。之后对此地命名为"会盟川"（མཇལ་དུམ་ཐང་），并树立了刻有盟文的碑，又修建了纪念性的寺院，主持人献上了会盟的祷文。祷文仍保存于P 16和V 751里，初期写成的是一个总论性文章，事后又续写了具体细则。会盟祷文最初是在苏毗军的དབྱར་མོ་ཐང་ཁྲོམ་ཆེན་པོ地方写过，继之喀穆（ཀ་སྨུ）地方有权势者们也写过祷文。后来，将第伦的大祷文，མཁར་ཙན་ཁྲོམ，以及瓜州大军团的祷文组合在一起，最后汇集出擘三千户军长主仆的祷文，和另外一个祷文。

P 1089里，有关告身和名位顺序的问题的记载，谈到了吐蕃军人与苏毗族军人享有同等待遇，并在敦煌参加过作战。至于喀穆地方的权势者所属军队，是否出征过，在文献里没有特别记载。མཁར་ཙན和瓜州都是以军团的名义写的祷文，但是，沙州却有擘三部落的千户军长主仆的祷文。由此来看，沙州再没有其他千户军的驻扎。同时可以推测德噶玉园就在以瓜州为中心的区域附近。

从祷文中得知，当时的首相是尚绮心儿，副首相级冠以大尚（ཞང་ཆེན་པོ），或者冠以ཆེན་པོ་ཞང་的头衔，表示塔藏（ཉ་བཟང་）的名字。可能因为前者的实名是悉诺罗，《册府元龟》里就把后者的称号堪·塔藏写为塔藏，使之相混淆了。更甚之，《唐书·吐蕃传》记载，"刘元鼎会见了尚绮心儿"，《旧唐书》误写为："会见尚塔藏"。这个问题，佐藤氏已考证清楚⑩。

尚即塔藏，名字叫鲁栢（ཀླུ་དཔལ）。敦煌汉文史料（P

2974、3395）写为“尚腊藏嘘律钵”。吐蕃后代史料《王统明镜》、《达赖五世年代记》，把此人与曾参加建中会盟有关的论剌没藏混为一谈了。戴密微氏研究此问题时，可能没有注意到时代的不同，却沿袭了《册府》、《唐书》等的误传。“尚”的名字可见于噶迥寺的兴佛盟誓签名簿里，但七七九年桑耶寺的兴佛盟誓签名簿中则见不到。

“唐蕃会盟碑”上签名的人里，在尚绮心儿与尚，即塔藏之间，还有一个名字为“论”，最后一个字是“热”的人。从噶迥寺兴佛盟誓签名来探讨，可能是末氏的绮心热。但是，其名字在上述祷文中又看不见。所以，可以认为上述一些祷文，是写于尚，即塔藏成为第二位大尚伦之后的八二三年之后。那时，擘三千户军驻在敦煌，管辖着左右二十个“将”。两汉人千户军部落的成立是在此以后的事情。

3． 军部落和丝绸部落

藤枝晃氏整理的僧尼籍的文书（TLTD、Ⅱ，P 71），写有དར་པའི་སྡེ和རྒོད་སར་གྱི་སྡེ这两个词。藤枝氏分别翻译为“丝绸部落”和“阿骨萨部落”。后者是“军部落”的另一种叫法，与“民部落”相对称。所以，རྒོད་སར་གྱི་སྡེ的汉译名阿骨萨部落是错误的。P 1166里有把“军部落”和“丝绸部落”一起并提的例子。再者，P 1121里写有“传达于沙州节儿和汉人官吏们，军部落ཁང（康）……”的词句，但在TLTD Ⅱ，P、339却写为“传达于沙州节儿和两个千户部落”。

一般的藏文文献里，找不到把“丝绸部落”叫作དར་པའི་སྡེ，与“擘三部落”并提的例子。后者的名字仅见于三国会盟的纪念祷文里。

综合上述情况，加以分析，在藏文文献里，可能是把“军部落”和“丝绸部落”，看作擘三部落管辖下的部落。所以，可以确认藤枝氏整理的僧尼籍文书，是汉人千户军部落成立以前的事情。同时也可以理解，汉军部落的“阿骨萨”、“悉董萨”战立后，军部落即包括其中的前者，或者是两者的总合。

藤枝氏把古代文献上谈到的“丝绸部落”，理解为从事丝绸生产的集团部落。我认为尚待研究。结合西藏的象雄ཞང་ཞུང་地方，有一个叫作དར་པ་ཟེར་བའི་སྡེ部落的名字的来源，联系起来加以考虑，这个名字也可能是因与吐蕃王朝的祖先，有什么较深的联系而使用的一个名称。关于“上手”、“下手”，无论那一个名称，在象雄的千户名字中都是没有的。因此，我认为它是在敦煌新起用的名字，这种可能性非常大。看起来藤枝氏所考虑的问题，还是正确的。

“丝绸部落”与后来的“宁宗部落”，两者有什么关系，还是互无关系，尚不清楚。“驿站部落”在吐蕃统治敦煌的时期，应该是存在的，我想大家不会有异义。但是，这些问题要想弄清楚，只好有待于今后。

4. 沙州三部落

悉董萨、阿骨萨部落的问题，在敦煌藏文文献里有如下记载：“汉人两个（千户军）部落”（P 1083、V 140—53—063，TLTD Ⅱ，P339）；“汉人军部落”（P 1294、1598）；“沙州汉人悉董萨、阿骨萨千户（军）两部落”（TLTD Ⅱ，P 40，ch83，Vi5）；“汉人（军）部落中……阿骨萨部落”（P 1007）等。另外，在僧尼写经目录上，在出生地一项里，除上述几个部落外，还可看到“宁宗

部落”（སྙིང་ཚལ་གྱི་སྡེ）的记载（P 1000、1001）。

宁宗部落在后世史料中，认为达尔德（དར་ཏེ）和擘三之间，当时写作德三（སྡེ་མཐམས）/德宗（སྡེ་འཛོམས），假如这种写法就是原来的写法，那么，以它代替擘三部落，说是沙州驻军的地方，就成问题了。但目前尚无法证实。仅知道悉董萨、阿骨萨好象在沙州附近（P 1115，S frag，82），但与汉人的关系不清楚。

谈沙州永寿寺时，可涉及到宁宗部落（P 129），但是，该寺院是建立在吐蕃统治的后半期。在“阴处子碑”（339年）也可见到“沙州三部落”的字样，大概是指上述三部落而言吧。

5. 子年

“子年”改革命令是给事中悉诺热桂琼发至地方的。这个人与“唐蕃会盟碑”上写为བཀའི་ཕྲིན་བློན官衔的勃兰伽论悉诺热合乾极相似。以前从“合乾”可还原为ཧབ་ཁེན，它可能就是桂琼（མགོད་ཁྱུང）。佐藤长氏认为此人就是《唐书·吐蕃传》所见的给事中论悉答热。前面所举的名位顺序表是十年后的“戌年”，经过少许修改而公布的，当时签署的有给事中和考巴钦布二人的名字，与“会盟碑”上签署的名字不相同。所以，可以推定十年前的子年是八二〇年，或八三二年。但据德噶玉园祷文所载，八三二年左右，中翼千户军以擘三部落为据点，已驻于敦煌。如果这是事实，汉人千户军两部落的建立肯定是八三二年。

三、敦煌的佛教界

（一）僧侣和译经

吐蕃占领瓜州之后，经十余年时间才征服了敦煌。吐蕃为了和平，极其热心于缔结建中会盟，因此未有积极攻取沙州，这是吐蕃切望和平的缘故。但是，我猜测也可能为了传播佛教，保护圣地，以免遭受破坏。

果真，一进驻沙州，就将摩诃衍聘请到吐蕃本土。日后他与印度佛教徒争论失败后，又来到沙州，负责调查汉人叛变的事件。

治理沙州的尚绮心儿，即玛尔布（མར་བུ），特别崇拜曼（མན）和尚。曼和尚是在沙州、甘州讲过经的བཞ་ཤིང和尚的弟子，他到过西宁，并在那里培养过弟子（P 996）。曼和尚在沙州居住三十年，当离开沙州去唐朝内地时，把其弟子南卡宁布（ནམ་མཁའ་སྙིང་པོ）推荐给尚绮心儿。南卡宁布和尚是驰名的《登噶尔玛目录》的编纂人，其名字与拜则（དཔལ་དཙེགས）同见于同目录的序文中。此目录编写于八二四年，南卡宁布是在七七九年之后，在吐蕃本土受过全戒，然后去青海接受曼和尚的教诲的。如果事实确是如此，曼和尚从事佛教活动的时间，是在八世纪末。所以，我认为在吐蕃管辖沙州的初期，曼和尚就被聘请至青海。

摩诃衍到吐蕃本土后，积极传播“禅”宗教义。由于他的宣传和教化，热衷佛教的人，如没庐氏出身的皇后绛曲结等于七九一年出了家。到吐蕃本土的第二年便开始与印度派佛教徒争论。争辩的内容写于《大乘二十二问本》里，以赤松德赞王对在沙州活动的建康出身的昙旷和尚的质问为题。关于此事上山大峻氏研究的很清楚，但他认为昙旷死于沙州，我认为有些不妥。因为七八八年编写的《辰年牌子历》上没见到昙旷的名字。

摩诃衍辩论失败，被认为是佛教的异己人物。七九四年离开吐蕃本土，戴密微氏指出，他又回到了敦煌。从这个问题看来，在某种意义上讲，敦煌佛教界是允许带有一些独立性质的色彩。

吐蕃统治沙州的后半期，出现一位著名人物吴法成。在吐蕃叫作管法成（འགོས་ཆོས་གྲུབ），是出名的译经和尚。后代的吐蕃人，认为吴法成是宰相管·墀藏雅卜拉和十一世纪的管·枯巴拉考等人的同族。但并非如此，上山大峻氏正确指出，他是汉人，幼时学会藏语，这样的说法，与多方面的事实是吻合的。另有一种说法，他与南卡宁布一样，从吐蕃本土去青海，投师于曼和尚。但他后来又去吐蕃本土，从事佛教活动。

法成在吐蕃统治沙州的后期，八四〇年于甘州修多寺进行过藏文文献的翻译工作。上山氏的研究证实，他在归义军兴起之后，一直到八五九年，在沙州开元寺讲授过《瑜伽论》。那么，在这之前的八三三——八三八年前后，在沙州永康寺也从事过翻译和注释佛经的工作。

八三〇年或在这之前，法成受吐蕃王之命，将汉译过来的佛经译成了藏文。吐蕃最早的译经目录《登噶尔玛》，可能是他翻译的，但没有确切的文献得以证实，仅有少许资料有过记载。早于法成之前，八一〇年之后开始从事译经工作的南帕尔米道布（ནམ་པར་མི་རྟོག་པ）所译经书，在上述目录中没有记载。根据此点，就难以承认上述目录是在八二四年后的辰年编写的。法成译经工作最晚开始于八二〇年代的初期。法成在沙州永康寺居住，从何时开始，虽不明确，可以认为他在沙州时就开始译经工作。从事汉文佛经藏译工作的

僧人，除法成之外，也许还有其他人，但著名人物很少。

如上所述，敦煌佛教界带有一种独立性质的色彩，不象吐蕃本土那样受印度佛教法规严格约束。所以，九世纪吐蕃与汉地往来一恢复，新的佛教经典就大量传入吐蕃，其中一部分已被译成藏文。但是，事后不久，情况突变，这种新经典被禁止输入吐蕃本土。已传入的，也不许再公开讲授。其原因我想主要在"禅宗"的问题上，彼此有了矛盾的原因吧。例如，"诸经要抄"、"楞伽师资记"、"顿悟真宗要诀"等都在被禁之例。传入吐蕃本土的大多数经典，译者并非是出名的译经人，而是在自己的地方独自译出来的、抄写的，非正式的公开写本。有的如伪经"法王经"虽被大藏经收录，但它与敦煌写本（V 222、264）相比，就有脱页、倒页和错乱的情形。所以，我们有理由认为有些佛经，不是通过正规手续传入吐蕃本土的。

有的人虽未参加译经工作，可是从事讲授佛经，做领导众僧的工作。从事这类工作最著名的僧人有吴洪晉等，其名字常出现于吐蕃文书上，归义军时代，吴洪晉已成为都僧统。

（二）寺院和写经工作

藤枝晃氏认为吐蕃统治初期的沙州，有十三所寺院，其中尼姑寺院四处，僧尼共有一百三十人。吐蕃统治末期，至归义军初期寺院增至十六处，僧尼人数多达千人左右。如此发展情况，可以说是吐蕃时代对佛教界优待政策的体现。

关于这些寺院和僧尼数字，S 545V认为是八〇六年的统计数字，这好象推断的过于早了些，我想不能追溯到八一四年以前。

根据有关资料分析判断，可能在赤德松赞王时代以后，寺院和僧尼数就飞跃地增多了。寺院里进行佛寺活动讲授佛经，这是一般的日常工作，同时也可能有组织的开展过写经工作。关于写经，有的说法是仅限于在金光明寺进行，是否在其它寺院也进行，现在不大清楚。写经人除少数吐蕃僧人外，大多数是汉人。据藤枝晃氏研究，除僧人外也有多数俗人参加。从S 5824记载看，写经人的籍贯有“驿站部落”和“丝绸部落”的名字。从藏文文献P 1000，1001的写经记录来看，有悉董萨、阿骨萨和宁宗部落的人，并说写经人都是僧尼。写好的佛经大部分献给吐蕃王朝，剩余的保存在新建的四个寺院备用。八三一年以后，又发现写经人有汉军部落的人。藤枝晃氏整理的“金光明寺写经人名簿”（S 2711）上有的人名字，又见于“辰年牌子历”上，我认为人名重复的现象是八三一年以前的事情。

吐蕃占领敦煌中期以前，为了写藏文佛经，曾动员汉人的俗人参加工作。写经工作给沙州汉人增添不少负担（P 999、TLTDⅡ，PP80—81等），写经的费用除吐蕃政府支出一部分外，有相当一部分求助于俗人施主。写经人好象得不到报酬，义务服务（P 999、TLTDⅡ，PP73—75）。为防止纸张的浪费，规定了严格的惩处办法（TLTDⅡ，PP 80—81），挫伤了俗人写经的积极性。写经的目的，是为了祈祷吐蕃王和王族的繁荣昌盛。

（三）敦煌历法

由于吐蕃的统治，使得敦煌的汉人生活，向着吐蕃本土的生活方式转化。度量衡、税收制度等的标准业已按照吐蕃的样式执行。关于历法问题，藤枝晃氏作过研究，我对他所

说在吐蕃文书上没有提到闰月的问题，持有不同意见。因为，托马斯文献（TLTDⅡ，P 141）里很明确提到了午年闰八月的问题。

后世的吐蕃永久使用的历法，是以一〇二七年为纪元的时轮历。当然不能认为两者是同一样东西。从“唐蕃会盟碑”上使用的历法来看，当时使用的是唐历，我想在吐蕃统治下的敦煌也一定会使用。

关于敦煌地方使用的历法，现在猜测一下看，不也曾使用过粟特系的历法吗？后世吐蕃使用的时轮历，据吐蕃历史学者研究，起源于布哈拉，假如这是事实，可以解释为由拔希教徒从印度学来的。根据这一点，我们认为他们的历法是置闰法。闰月的办法，是以三十二个月和三十三个月，两者相互交置即出现了闰月的情况。它与唐历的置闰法不同。更主要的是确定朔望的办法，与汉历也完全不一致。它是以拂晓时月亮的盈亏情况，来规定这一天为何日。以月亮圆缺的变化周期作为一月，它的大小月是以重日和缺日的方式来表示。朔日与唐历有时是同一日，或者前后相差一天⑪。

敦煌历法与吐蕃本土历法，可认为是同一个东西，虽然没有确切把握，但承认大部分相同，还是妥当的。为供大家参考，下面举例说明唐历与吐蕃本土历法确定月份的差异，唐历的一月，是吐蕃的晚冬，吐蕃古历的晚春则是一年的开始。

注释：

①CL是《拉萨僧诤记》的缩写。巴黎，一九五三年。

②藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》（《东方学报》京都，31，1961年，P 199—292）。

③池田温《丑年十二月僧龙藏牒》(《山本博士六十寿辰纪念东洋史论丛》东京，一九七二年，P25—38)。

④《贤者喜宴》是巴俄·祖拉陈瓦所著མཁས་པའི་དགའ་སྟོན一书的译名。但这指的是古代史部分的E章(一五四五年述)。

⑤དབའས་ཁྲི་བཞེར་ཞགས་སྣང་未恐热力农的སྣང在《贤者喜宴》写成了ཕྱང。

⑥宰相尚绮心儿的名字ཕྱག་སྣང在让·巴科，托玛斯　杜散合著《敦煌古藏文历史文书》的《大相表》PP100—102末尾可以见到。尚绮心儿玛尔布的名字，以及其地位、业绩等，可见于拉露所编藏文文献《关于中国禅宗的扩张》(《亚州杂志》1933，P505—523)。戴密微氏不一定参考过敦煌藏文文献研究的成果，和《贤者喜宴》的兴佛盟誓签名簿(G·杜齐《藏王陵墓考》，罗马，1950，PP95—104)等西藏史料。所以，在后段出现了汉文史料中有把尚绮心儿悉诺囊与尚塔藏鲁栢混同的错误(CL、P266)。佐藤长氏对于名称的处理非常慎重，他指出虽取自同一历史资料，有时也有错误(《古代西藏史研究》，京都，1959年，P903—904)。

⑦TLTDⅡ是F·W托马斯《新疆发现的吐蕃文书》第二卷的缩写。伦敦，1961年。

⑧V是Lours de la vallēe poussin目录的号码。

⑨根据索南泽莫(1142—1182)著《佛教入门》，得知843年缔结了三国会盟。

⑩参考注释⑥。

⑪关于时轮历的概要，请参看拙著《吐蕃历学》(铃木学术财团《研究年报》10，1973年，P77—94)。

吐蕃在中亚的活动

（日）森安孝夫 著　劳江 译

序　言

这一篇论文是我于1974年向东京大学大学院人文科学研究科提出的修士论文《唐代内陆亚史的研究——土耳其斯坦成立前史》（三部作，参见流沙海西奖学会编《西亚文化论丛（3）》东京，1979年，第238页）的第二部《回纥族向西发展以前的西域形势——特别是以藏族的动向为中心》一文，这次发表时，调整了结构，修改了标题，并作了一些增订。这样，我的修士论文，第八次（1975年）流沙海西奖学会的得奖作品，算是全部发表了。

本文的主题和论点与1974年没有丝毫变化，作为考察对象的史料，也都是当时所掌握的史料。但是在1979年，我惊奇地了解到两位藏学家同样探讨了《吐蕃对中亚的侵入》这一问题（参见《史学杂志》89—10、第58至59页）。其中之一的乌瑞首先发表了《公元751年前的中亚古老的西藏史料概论》一文（参见《文献目录》），并且在匈牙利Csopak召开的第二次乔玛纪念学会上发表了题为《论七至九世纪的吐蕃统治罗布淖尔地区的几个问题》一文，在这期间他又散发了四页简单的史料介绍、地图以及大事年表。另一位白桂思在英国牛津大学召开的国际藏学讨论会上，发表了《吐蕃

帝国在西方》一文，后来该文内容在杂志上发表（参看《文献目录》）。据传，这两位藏学家迄今所发表的文章，都是部分研究成果，他们就吐蕃对中亚的侵入的问题准备发表更大的论著。

因此我就有了一个机会，能直接或间接地接触到了这两位藏学家的观点。但是我并没有因此而丝毫改变本文的论点，也没有增加一点史料。当然，在这两位论文中和在1974年以后出版的论文、论著以及在1974年遗漏的几篇论文（特别是榎一雄先生指教的贝戴克的意大利出版的论文等）中，使用了和我使用相同史料的，和表明了和我相同观点的地方，我都尽量加了注。但是，虽使用相同的史料，只是简单地翻译汉文史料，或者对汉文史料进行翻案的，以及我在从前人的著作中加以引用的和改变引文排列的地方所作的注就不止这些了。

序　　论

在吐蕃入侵中亚以前的六至七世纪前半叶，高昌、耆焉、龟兹、疏勒、于阗等西域各国，都各自拥立国王，作为丝绸之路的要冲繁荣起来。就居民来说，这些国家除了高昌国外，都是印欧系民族占据大半，而突厥族居民则为数甚少。虽然如此，这些国家都是间接地受突厥族的程度不同的统治的，这一点在《隋书·西域传》、《旧唐书·西戎传》、《新唐书·西域传》等典籍的各该国条以及《隋书》、两唐书的《西突厥传》等史籍记载颇详。而从六世纪初叶开始，过去同样以印欧系居民为主的楼兰、鄯善、且末等塔里木东南边缘地区，则在蒙古系吐谷浑的控制之下。虽然对上述地

区的统治权，在隋代暂时从吐谷浑转到隋朝，但在唐初又重新归于吐谷浑势力。自汉代以来，中国以强大的武力作后盾，曾在西域称霸，但由于隋末大乱而一蹶不振。而新兴的唐朝，要把势力伸向西域，还需要一段时间。这就是从隋代到唐初西域的大概形势。至于正在兴起的吐蕃，尽管和唐朝围绕吐谷浑展开了激烈的政治斗争，却没有入侵西域地区。

唐朝真正开始经营西域的时间，与其说是在哈密设西伊州的贞观八年，倒不如说是在贞观八至九年，为了争夺鄯善和且末地区，攻打吐谷浑时期开始的。从此以后，在整个太宗一代，唐朝在西域的势力迅速扩大。在贞观十四年（640年）唐朝灭高昌、将它改称西州，设置了安西都护府。紧接着在贞观十八年和二十一年，两次平定焉耆。在贞观二十二年又平定了龟兹。这一年，安西都护府也从西州移到龟兹。与此同时，在贞观二十二年或在二十三年，设置了焉耆、龟兹、疏勒、于阗四镇，归安西都护府总管。至此，唐初突厥在西域的霸权被唐朝取代。然而，只要西突厥雄踞天山以北，唐朝在西域的统治基础就是不巩固的。曾几何时，到庭州承认唐朝的霸权、拜谒瑶地都督、归安西都护府所辖的阿史那贺鲁，太宗去世后于永徽二年（651年），统合十姓部落和噶逻禄、处月等突厥各族，举起了反旗，随之唐朝在西域的统治体制立刻瓦解，安西都护府也只好退到西州。也就是说，太宗所推进的西域的统治大业，因他之死而受到了挫折。

但是，唐朝并不甘心于这种形势，立即转入反攻，并且前后派遣了三次总数超过十万人的军队，费时六年，终于在显庆二年（657年）取得了胜利。这样，突厥第一帝国对西

域的入侵和西突厥帝国对西域的统治，因阿史那贺鲁的败北而告终。与此相反，唐朝则把这次战争有功的阿史那步真和阿史那弥射（均为西突厥可汗血统），分别任命为继往绝可汗和兴昔亡可汗，并且通过安抚西突厥遗民的办法，建立了比太宗时期更安定的西域统治体制。以前，西突厥十姓的领土，以伊犁河到碎叶河为界，分为东部的五咄陆部和西部的五弩失毕部，唐朝照旧分别在东西两部设置昆陵和濛池两个都护府，任命兴昔亡可汗为昆陵都护、任命继往绝可汗为濛池都护。于公元658年，安西都护府还重新移到龟兹。这样，唐朝的势力扩大到整个西域。但是，继往绝可汗和兴昔亡可汗似乎都缺乏统率部众的能力。因此在659年，五弩失毕思结部的阙俟斤·都曼，率领疏勒、朱俱波和喝槃陀的军队，攻击了安西四镇之一的于阗，唐朝对西域的统治又开始了动摇。不过，自从657年以来，唐朝在西域的势力已经有所加强，并且通过安抚大使猛将苏定方的努力，这次叛乱很快就得到了解决，不仅如此，平定这次叛乱以后，唐朝的影响扩及更远的西方。也就是说，唐朝在帕米尔以西的吐火罗、哌哒、罽宾、波斯等十六国，分别设置了都督府，置于安西都护府的监督之下。因此唐朝的西域统治体制比658年更加巩固。

但是，唐朝未能保持住这种大好形势，早已臣服唐朝的西部继往绝可汗，662年在十姓部落故地秘密地扩大自己的势力，与唐朝的飑海道总管苏海政密谋，杀害了兴昔亡可汗，由于这次谋杀，东部的五咄陆诸部都强烈反对唐朝。所谓庭州刺史来济，防御入寇时阵亡，就是指这种情况下发生的事情。那么试问，成功地谋杀兴昔亡可汗而应该得意的继

往绝可汗治下的五弩失毕部的情况，又是怎样的呢？这次谋杀以后不久，五弩失毕的拔塞干部背叛了唐朝，而且同样属于五弩失毕的月弓部却率领吐蕃向苏海政挑战。这说明，继往绝可汗也同样没有统率部众的能力。如在本论中详述那样，吐蕃与唐朝敌对，出现在西域，以662年为最早。从此以后，不仅是在河西和青海地区，而且在整个西域，唐朝都因吐蕃而伤透了脑筋。特别严重的是，吐蕃早已攻陷了在安西四镇中与之较近的于阗，而在670年，又伙同于阗军队大举进犯，一举攻克了安西都护府所在地龟兹。因此唐朝便放弃了整个安西四镇，安西都护府也再次退到西州。

前面我谈到继往绝可汗没有统率部众的能力，不过，他当时受到了强大唐军的有力支持，因此在谋杀宿敌兴昔亡可汗以后，他在某种程度上还保持住了十姓部落故地，他于667年死去。丧失这个傀儡可汗，对于试图安抚西突厥遗众的唐朝来说，是一个十分棘手的问题。继往绝可汗之死，使西域的唐军不得不经常注视南部的吐蕃和北部的突厥各族这两大势力的动向。前面我已经谈到公元670年吐蕃攻克安西四镇的情况。既然唐朝已经把势力伸到安西地区，对于吐蕃的攻势，绝不会置之不理。说明这种情况的史料很少，不过可能在上元年间（674—676年）安西四镇又重新回到了唐朝之手。但好景不长，阿史那都支和李遮匐在677年纠集继往绝可汗死后分散的西突厥遗众，联合吐蕃攻陷了安西都护府，这一次安西四镇却落入了吐蕃和突厥之手（以上所述情况请读者参阅本论，以下同）。

这个时期的西域形势，可以用一句话来概括为唐朝、吐蕃、突厥这三家反复争夺的时期。丢失安西都护府之后，唐

朝立即采取了攻势，计擒阿史那都支和李遮匐，很快就恢复了安西四镇。不过，在这个时期的四镇中，却以突厥族的根据地碎叶（679年）来代替了过去四镇之一的焉耆，这就等于唐朝在突厥族的根据地打进了很深的楔子。在这种形势下突厥各族在682年拥戴阿史那车薄，对唐朝进行了最后一次反抗，这次叛乱也很快就被镇压下去了。可以认为西突厥余众的叛乱，在这个时期已基本告终。与此同时，在天山以北代替突厥族兴起了突骑施。这一点姑且不谈，回过头来看一下安西四镇的情况。公元687年，吐蕃军队又重新蹂躏了疏勒、龟兹、焉耆（非四镇之一），这个时期的有关于阗的史料还没有发现，但我们可以推测，它也经历了和疏勒等同样的命运。紧接着在公元692—694年，通过王孝杰等人的积极努力，安西四镇最终回到了唐朝统治之下。这完全是唐朝从一旦有事就派遣大批军队，但一般采取最大限度的利用当地人和利用游牧突厥族首领这种消极的西域经营政策，转变为派遣三万军队常驻安西都护府（当然会花费庞大的费用）这种积极政策的结果。当然，这绝不是说吐蕃和突厥各族从此以后就再也没有攻击过河西四镇，这一点在本论中将谈到。不过应该承认，从公元694年以后，唐朝经过曲折的过程，把安西四镇继续统治下来，至少在安史之乱以前，在和本国不中断联系的情况下，继续保持住了西域。唐代中期的灿烂的国际文化，就是在这种情况下出现的。

上面，我为了帮助读者理解《吐蕃对中亚的入侵》这个本论部分，概述了当时中亚形势和唐朝同突厥各族的动向。在下述本论中，我把着眼点放在吐蕃来看中亚——这种过去往往被忽视的观点——来进行考察。

本　　论

第　一　章

在松赞干布时期，以雅鲁藏布江中上游为中心，也就是以包括拉萨和雅砻的卫地方和藏地方为中心勃兴的吐蕃王国的军队，出现在中亚（西域、天山南北路，现在的东西两个突厥斯坦），以什么时期为最早？由于地理上的限制，从西藏去突厥斯坦，大概只有两条路线。一条是从西藏西北的帕米尔地区穿过于阗和疏勒地方的路线；另一条是从西藏东北的青海通过敦煌到罗布（在本文中的罗布地区包括罗布淖尔到米兰、曲合城、且末的塔里木东南边地带，本文泛称罗布地区）地区的路线。因此，吐蕃要从西藏高原入侵中亚地区，首先就必须采取通过武力或采取某种怀柔政策来对付这两条路线上的西域各国。这里究竟有哪些国家呢？

首先从西北方面来看，主要有羊同、女国、大勃律、小勃律等国。其中与吐蕃距离最近的羊同国，早在松赞干布时期的643年到645年，就已经编入吐蕃版图，这是根据西藏的资料弄清楚的。但是有关女国和勃律（最初尚未分裂为大小勃律）国服属于吐蕃的年代问题，还没有直接的史料，我们仅在《大唐西域记》卷四，波罗吸摩补罗国条中发现这样的记载："苏伐剌拏瞿呾罗国东接吐蕃国"。据此可以推测，玄奘在628年至644年从西域到印度这个时期，女国尚未被吐蕃控制。当然比女国更远的勃律，就更谈不上属于吐蕃国的问题了。《资治通鉴》贞观二十年条及两唐书《西突厥传》载："六月丁卯，西突厥乙毗射匮可汗，遣使入贡，且请

婚。上许之，且使割龟兹、于阗、疏勒、朱俱波、葱岭五国以为聘礼。”这段记载虽不太明确，却也说明了当时吐蕃还没有从帕米尔地区入侵西域。

在西藏东北，当时有苏毗、多弥、白兰和吐谷浑等各国。其中前三国早在松赞干布时期的比较早期，已经臣属吐蕃，只有吐谷浑尚未臣属。对这个时期的吐谷浑，佐藤长和山口瑞凤作了详细研究，总之这个时期是亲唐派与亲吐蕃派进行激烈斗争的时期。但是，如我在序论中所述那样，早在公元635年唐朝已经控制了从吐谷浑通过柴塔木盆地，直接出西域干线上的罗布地区。归途中的玄奘是在于阗派遣使者向太宗报信的。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷五载称，太宗在复信中命令敦煌的官司到流沙迎接玄奘，鄯善的官司要到沮沫迎接，由此可见，在公元664年时期，罗布地区属于唐朝。反过来说，当时吐蕃势力还没有达到罗布地区。

关于松赞干布时期吐蕃和西域的联系，我所见到的史料只有《资治通鉴》贞观二十一年条的记载："龟兹王伐叠卒，弟诃黎布失毕立。浸失臣礼，侵渔邻国。上怒，戊寅，诏使持节昆丘道行军大总管左骁卫大将军阿史那社尔、副大总管右骁卫大将军契苾何力、安西都护郭孝恪等将兵击之，仍命铁勒十三州。突厥、吐蕃、吐谷浑连兵进讨。”这一段文章只是表明，象在641年的文成公主降嫁以及在644年她和松赞干布再婚等事件中所见到那样，吐蕃和唐朝具有亲密的关系，它为了援助唐朝讨灭龟兹，派遣了一支军队而已。这一次吐蕃是和吐谷浑一起派兵的。因此可以认为，这一次吐蕃军是从西藏的东北方向征战的。

把上述概论归纳起来，就是说人们歌颂为吐蕃开国英主

的松赞干布王，也未能把其势力直接伸到西域。但是我们可以肯定这样一点：松赞干布占领羊同和并吞位于西藏东北方向的吐谷浑，为继他而立的莽松莽赞王，进而为在下一个赤都松王时期的吐蕃军进攻西域建立了跳板。

第二章　莽松莽赞时期（656—676年在位）

吐蕃军队第一次登上中亚舞台，是在松赞干布死后十几年的龙朔二年即公元662年。在《册府元龟》中，记载飚海道总管苏海政听信继往绝可汗的谗言，共讨兴昔亡可汗和阿史那弥射的情况以后，紧接着又记载："海政与步真追讨，平之。海政军回至疏勒之南，弓月又引吐蕃之众来拒官军。海政以师老，不敢战，遂以军资赂吐蕃，约和而还。"在这段记载中，对弓月部的出身和根据地未加说明。不过，自此以后弓月和吐蕃及疏勒多半采取共同行动，甚至入侵了于阗，因此松田在《考察弓月》一文中，把弓月的根据地比定为伊塞克附近到那犁河流域。松田的这篇论文，立意颇新，但也因此问题也较多。不过我同意他所比定的弓月部的根据地和把弓月视为五驽失毕部之一姓的观点。公元662年吐蕃进攻疏勒地区，大概是经由帕米尔地区的，这一点用常识也可以推测出来，并且根据以下事实也能证实：吐蕃控制位于其东北方向的吐谷浑，最早是在吐蕃军队第一次登上西亚舞台的第二年即公元663年，而根据最近山口和铃木的研究，比公元663年还晚，是在公元670年。

前面我谈到，在松赞干布时期，位于吐蕃西北的羊同、女国、勃律这三国中，只有羊同臣属吐蕃的问题。但在慧超的《往五天竺国传》娑播那具怛罗条载："又一月过雪山，

东有一小国，名苏跋那具怛罗，属吐蕃所管。衣著与北天竺相似，言音则别。土地极寒也”。该传大勃律、扬同、娑播慈条又载：“又迦叶弥罗国东北，隔山十五日程，即是大勃律国，扬同国、娑播慈国。此三国并属吐蕃所管。衣著、言音、人风并别。著皮裘毡衫靴袴等也。地狭小、山川极险。亦有寺有僧，敬信三宝。若是已东吐蕃，总务寺舍，不识佛法。当土是胡，所以信也。”据此可知，726至727年慧超得到这些情况的这个时期，不仅是羊同，甚至女国和大勃律也已经完全被吐蕃所控制。这种情况从什么时候发生的问题，史籍没有记载，不知甚详，大概在松赞干布的末期到 662 年这个时期，吐蕃已经完成了对女国及勃律的“臣服和怀柔”。据传，恰在此时（据桑山氏认为是640年代末到650年代初），为了求佛法赴印度途中的沙门玄照，经过东突厥斯坦，粟特、吐火罗斯坦、帕米尔到了吐蕃，再从吐蕃在受命文成公主的一队士兵的护送下，到了北印度。玄照赴印度，不取从帕米尔直接南下的古道，特意经过吐蕃，这不是说明吐蕃的势力已经扩及帕米尔地区，而玄照也认为得到吐蕃的保护更安全的吗！也许玄照受到了虔诚的佛教信徒文成公主之邀，但即使如此，如果吐蕃的势力尚未达到帕米尔地区，那末在此地，文成公主的使者也不会很快就和玄照取得联系的。

紧接着于公元665年，吐蕃和疏勒、弓月共同入侵于阗。《册府元龟》外臣部、交侵篇载：“麟德二年（665年）闰三月，疏勒、弓月两国共引吐蕃之兵，以侵于阗。诏西州都督崔知辩及左武卫将军曹继叔率兵救之。”《新唐书》卷三《高宗本纪》及《资治通鉴》卷二〇一也载有相同内容。下面我们看一下托玛斯对这些记事的解释：“早在公元七世纪

初，已隶属于突厥人的于阗，在公元665年第一次受到吐蕃的威胁，当时它得到了汉人的援救。这些吐蕃人可能从东部（且末）来这里；但由于他们与突厥人和喀什噶尔人合作，可能取道北路从鄯善国来此；鄯善国当时也许在他们的统治之下。”（TLTD·1、P149）“公元665年，吐蕃人攻打于阗，他们无疑来自东方或北方，但于阗被汉人所救。”（TLTD、T 159—160）。托玛斯认为公元665年吐蕃入侵于阗是历史上的第一次，我赞同此说，但他认为吐蕃入侵于阗可能有这样两条路线：第一条是从东方的鄯善、且末地区直奔于阗的路线，第二条是从西藏一直北上天山，然后，再从天山直取于阗的路线，这一点我碍难同意。的确，按照过去的说法可以认为，在公元663年吐蕃已经征服了吐谷浑，因此罗布淖尔这个吐谷浑的旧领土也已经编入了吐蕃版图，因此托玛斯说也不能一概否定。不过，665年吐蕃不仅同弓月联合，而且也和疏勒联合，因此我认为这一次和公元662年一样，是从帕米尔方面入侵于阗的。

附带说一句。佐藤长介绍了藏文《敦煌编年纪》668年条的这样记事：

འབྲུག་གི་ལོ་ལ། བཙན་པོ་སྤྲགས་ཀྱི་ཤ་ར་ན་བཞུགས་ཤིང་།
及至龙年 赞普驻于扎之鹿苑

ཇི་མ་གོལ་དུ་དགྲ་བཞེར་བརྩིགས་པར་ལོ་ཆིག
于且末国建造敌楼堡寨是为一年

佐藤长把这里的ཇི་མ་གོལ比定为且末国。最初介绍这件文书的巴高和托马斯也注为“且末国在东土尔其斯坦”。如这些说法都正确，那末这件史料算是在《敦煌编年纪》中是第一个具体传述西域情况的史料。此外，在《敦煌编年

纪》670年条又载：

རྟའི་ལོ་ལ།　　བཙན་པོ་ཨོའ་དང་ན་བཞུགས་ཤིང་།
及至马年　　　　　　赞普驻于倭塘
ཇི་མ་ཁོལ་དུ་རྒྱ་མང་པོ་བདུངས་པར་ལོ་ཅིག
　　于且末国击唐军多人，是为一年

这就是说，在公元668年到670年间，吐蕃在且末地区仍然处在构筑城塞，和唐朝动干戈的情况之下。那么于阗地区的形势又是怎样呢？如后所述，在公元670年，吐蕃已经完全控制了于阗，并且，于当年率领于阗之众攻击了龟兹。因此我们可以认为，公元670年当时，吐蕃已经完全控制了东突厥斯坦的西南部，但对其东南部的统治权还不十分巩固。果真如此，那末公元665年吐蕃对于阗的攻击，不是从且末地区侵入，而是从帕米尔地区侵入，这种看法更合乎逻辑。而且，据山口瑞凤的最近的研究认为，ཇི་མ་གོལ（ཁོལ）并非且末等地，而是接近吐谷浑根据地的大非川，他又指出吐蕃完全征服吐谷浑时间，也可以认为是公元670年或672年，这就等于进一步支持了我关于吐蕃在665年从帕米尔地区入侵于阗的看法。

公元670年是唐朝和吐蕃争夺西域史上极为重要的一年，这一点我在序论中已经说清楚了。换言之，在这一年，吐蕃率领于阗之众，攻击了安西都护府。这件事又意味着在公元670年以前，安西四镇之一的于阗已经落入了吐蕃的势力之下。《旧唐书》卷五《高宗本纪》载：“（咸亨元年）夏四月，吐蕃寇陷白州等一十八州，又与于阗合众，袭龟兹、拨换城，陷之。罢安西四州。”《新唐书》卷二一六上《吐蕃传》载：“咸亨元年，入残羁縻十八州，率于阗，取龟兹、

拨换城。于是安西四镇并废。”《资治通鉴》卷二〇一载："（咸亨元年）夏四月，吐蕃陷西州十八城，又与于阗袭龟兹，拨换城，陷之。”《两唐书·地理志》记载："咸亨元年四月二十二日，吐蕃陷我安西，罢四镇。”"苏〔冕〕氏记曰：咸亨元年四月，罢四镇，是龟兹、于阗、焉耆、疏勒。”两唐书及《资治通鉴》都具体记载了吐蕃攻取龟兹所辖拨换城之事，这表明拨换城作为在龟兹西方的前进基地具有重要地位，它的陷落意味着紧接着就是安西都护府的陷落（如前引《敦煌编年纪》所示，公元670年，吐蕃和唐朝进行的战争，不只在龟兹方面）。正因为这样，拨换城被吐蕃攻陷以后，唐朝把安西都护府退回到西州，暂时放弃了安西四镇。伊濑根据前引《册府元龟》外臣部·侵交篇有关疏勒的记事和上面引用的两唐书、《资治通鉴》等史籍所载记事，得出结论说，早在公元670年以前，疏勒和于阗已经摆脱了唐朝的统治，因此唐朝在670年实际废止的是龟兹和焉耆二镇。我完全赞同这个观点。史籍所载所谓吐蕃寇陷白州等十八州，大概是扣除670年以前已经落入吐蕃手中的州以后剩下的州数，和典籍所载龟兹都督府有九州、疏勒都督府有十五州、毗沙都督府（于阗）有五州、焉耆都督府无蕃州这个数相比，似乎少了一点。两唐书·地理志完全没有列举隶属于四镇的蕃州名，因此白州在何处是不清楚的。但它在十八个州中，唯一在史籍上保留地名的州这一点来看，是个很重要的地点。白州这个名称，也许是和龟兹的王姓白氏有关。总之可以肯定，以公元670年为界，塔里木盆地除了罗布地区外，暂时都属于吐蕃势力。

试问，这个时期在天山以北的突厥族的动向是怎样的

呢？关于兴昔亡可汗同继往绝可汗的矛盾，我在序论中已经谈过。尽管继往绝可汗没有统率十姓部落的能力，但他作为唐朝的傀儡，对安抚西突厥遗民却起了重要作用。他于667年死去。《册府元龟·外臣部》继续篇载："乾封二年，二可汗（兴昔亡可汗、继往绝可汗）既死，余众附于吐蕃"。这表明，象在659年的思结部叛乱和在662年的拔塞干部及弓月部的动向中所见到那样，原来就具有反对唐朝倾向，而在表面上却跟随继往绝可汗臣服唐朝的五弩失毕部，借继往绝可汗之死，最后与唐朝决裂了。至于五弩失毕部和吐蕃的勾结，并没有特别的理由，只是因为吐蕃起于南方，反对唐朝这一点上两者的利益是一致的。我在前面谈到兴昔亡可汗被苏海政杀害以后，东部的五咄陆部强烈的反唐情绪。但在继往绝可汗死后第四年，唐朝任命五咄陆部的首领阿史那度支为左骁卫大将军兼匐延都督。这究竟是怎么一回事呢？这种情况，如果看一下670年吐蕃对安西四镇的攻克和在此以前吐蕃与突厥族的联合趋势，是很清楚的。也就是说，以夺回安西四镇为目的的唐朝，害怕吐蕃和突厥全面联合，共同为对，很快就采取了离间政策。但这种作法在公元667年，阿史那都支和吐蕃联合攻陷安西（这一点后述）而完全失败。自此以后，驻在西域的唐朝军队不得不对付北部的突厥和南部的吐蕃这两支强大的敌人。

这样，吐蕃加强了与突厥族的军事联合，成功地夺取了安西四镇，但它保持四镇的时间很短，早在673年疏勒已经降服唐朝，紧接着674年，于阗又来降唐朝。《旧唐书》卷五《高宗本纪》载："（咸亨四年）十二月丙午，弓月、疏勒二国王入朝请降。"《资治通鉴》卷二〇二载："（咸亨

四年）十二月丙午，弓月、疏勒二王来降。”《旧唐书》卷五《高宗本纪》载：“（上元元年）戊子，于阗王伏阇雄来朝”、“（上元元年）丙寅，以于阗为毗沙都督府。以尉迟伏阇雄为毗沙都督，分其境内为十州，以伏阇雄有击吐蕃功故也。庚午，龟兹王白素稽献银颇罗”。

总合一下松田、伊濑、佐藤三人的观点，就可以得出这样的结论：在676年以前，唐朝又重新设置了包括焉耆、龟兹在内的全部安西四镇，据《沙州、伊州志》、《寿昌县地境》等敦煌文书可知，在塔里木盆地，将罗布地区（不曾被吐蕃攻陷的地方）的典合城（过去的鄯善）和且末城，于上元二年、上元三年分别改名为石城镇、播仙镇，归沙州（敦煌）管辖。这恐怕是唐朝重新肯定了罗布地区对统治西域的重要性，试图把保持中立或半独立地位的（居民大多为粟特商人）罗布地区，置于直接控制之下而采取的措施。可以认为，这件事和恢复安西四镇，是用看不见的线连结起来的。

果真如此，吐蕃为什么眼看着费九牛二虎之力得到手的安西四镇，一个接着一个地归服唐朝而不采取积极的军事行动呢？对此，伊濑说：“吐蕃在攻陷安西四镇以后，对于包括于阗在内的唐朝的西部各州，并没有采取积极的军事行动，换句话说，吐蕃集中主力为开拓本国的东部边境而同唐军进行了不断的战争，于阗王伏阇雄却趁这个机会，轻而易举地打败了吐蕃在西域的势力。并且，在这种情况下设置都督府的情况，同样也适用于重新设置安西都护府和疏勒、龟兹、焉耆这三个都督府的情况，亦即适用于重新设置安西三镇的情况。归根结蒂，这是趁吐蕃在西域的力量薄弱之机实现的。”如果有丰富的史料能说明吐蕃和唐朝在671年至676

年间的战争情况，而且能说明当时吐蕃处于不利地位，我同意这个观点。但是仅就两唐书的本纪和《吐蕃传》、《资治通鉴》、《册府元龟》等史籍来看，不能认为在这个期间吐蕃和唐军进行了连年的大规模的战争。特别是吐蕃在670年攻克安西四镇以后，在青海地区又打败了唐朝派遣的大军，完全占领了吐谷浑的故地，进一步巩固了在西域的立足地。在这种形势下，为什么在上元年间吐蕃从西域撤走主力部队，而看不出它阻止安西四镇投降唐朝的痕迹呢？我认为在这个背后有动摇吐蕃政局的某种动向，当然这纯属推测，容待以后加以研究。

第三章　赤都松时期（676—704年）

在前代赞普末年，安西四镇又重新回到了唐朝之手（多为形式上的统治），但这一次唐朝不是用实力夺取的，而是趁吐蕃暂时撤兵之时，安西四镇的土著政权自动归服唐朝的结果。正是由于这种情况吐蕃重新入侵西域时，安西四镇又蒙受了吐蕃的蹂躏。而且吐蕃这一次入侵西域和670年的入侵不同，它事先和突厥族取得了周密的联系，全面协调关系以后入侵的。《敦煌编年纪》载：

ཕག་ལོ་བབ་སྟེ།……དབྱརད……།བློན་བཙན་སྙས།

猪年（675年）之……　夏……大论赞聂

ཞིམས་ཀྱི་ཀུ་རན་དུ་ཞང་ཞུང་གྱི་མཁོས་བགྱིསྟེ།

于“欣木”之孤兰往象雄（羊同）之大料集视察

དྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་ཕྱང་ཡོར་མཆིས།

赴突厥国之“当月”

所谓伦的赞聂就是积极促进吐蕃入侵西域的噶尔一家出身，

是指当时控制吐蕃政局的大伦噶尔赞业董卜，这里写着不是“进军 དྲངས ”而是“去了”，这就意味着吐蕃宰相为了交涉政治赴突厥（དྲུ་གུ）国。而且他赴突厥时，经过了羊同，因此可以肯定，突厥国的当月就是帕米尔地区或在其以北的一个地点。可以认为在673年和疏勒一起归服于唐朝的弓月，这一次重新接近了吐蕃。《敦煌编年纪》676年条载：

བྱི་བའི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ།……དགུན་……།བློན་བཙན

及至鼠年　　冬　　论赞

སྙས་དྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་དྲང་སྟེ།　ལྡུམ་བུ་ཁྲི་བཞོས་ཁྲམ་འཚལད་

聂引兵赴突厥　　董卜亲自收冲木（或为哈密、

པར་ལོ་གཅིག།

高昌）是为一年

据此可知，这一次宰相赞聂亲自率领了军队。《新唐书·西域传》疏勒条载：“仪凤时，吐蕃破其国。”大概这件事和吐蕃宰相赞聂进军突厥国有密切的关系。当然，吐蕃进军突厥国，决不意味着和突厥国的战争。因为当时吐蕃军和突厥诸部中的实权者阿史那都支及李遮匐，正在准备第二年即617年一齐攻击安西（龟兹）。《旧唐书》卷八四载：“仪凤二年，十姓可汗阿史那匐延都支及李遮匐扇动蕃落，侵逼安西，连和吐蕃。”《新唐书》卷一〇八载：“仪凤二年，十姓可汗阿史那都支及李遮匐诱蕃落以动安西，与吐蕃连和，朝廷欲讨之。”《册府元龟》卷三六六，将帅部、机略六载：“仪凤二年，讨西突厥，擒其十姓可汗阿史那都支及别帅李遮匐以归。初都支、遮匐与吐蕃连和，侵逼安西。”《新唐书·西域传》龟兹条载：“始仪凤时，吐蕃攻焉耆以

西，四镇皆没。”《旧唐书·吐蕃传》仪凤三年条又载：“时吐蕃尽收羊同、党项及诸羌之地。东与凉、松、茂、巂等州相接，南至婆罗门，西又攻陷龟兹、疏勒等四镇，北抵突厥，地方万余里。自汉魏已来，西戎之盛，未之有也。”这些史实如实地说明了当时吐蕃的强盛和入侵西域的壮烈景象。

如上所述，吐蕃和突厥的联合，对唐朝的西域经营来说是一件讨厌的事，唐朝由于害怕这种联合，于咸亨元年放弃了安西四镇，在第二年（672年），为了怀柔十姓可汗的阿史那都支而任命他为匐延都督。但是谁都很清楚，唐朝的这种企图已经完全变成了泡影。在这种形势下唐朝廷之内，主张立即出兵的呼声很高。唐廷最后按照裴行俭的建议，决定派他赴突厥。他于679年，采取高超的谋略，利用萨珊王朝的波斯王家后裔卑路斯之子泥涅师师，生擒十姓可汗阿史那都支及其别帅李遮匐，命令王方翼在西突厥余众的重要据点构筑了唐驻军的城郭，这就是所谓碎叶镇。从此，碎叶成了新的安西四镇之一，代替了过去的焉耆。这一点自松田以来已经成了定论，我也赞同此说。但是，说明碎叶镇和焉耆镇交替过程的《册府元龟·外臣部》继袭篇，西突厥条载：“调露元年（679年），以碎叶、龟兹、于阗、疏勒为四镇。”因此我对于公元679年唐朝完全恢复安西四镇的观点，有所保留。在公元677年以后，吐蕃和突厥联合控制了安西四镇这是可以推测的，但在公元687年吐蕃又攻破了四镇。因此可以肯定，在公元677年到687年间唐朝确实收复过安西四镇，但是把收复安西四镇的时间定为679年是牵强的。在677年到687年这个时期的史料上出现的都是唐朝生擒突厥首领

或镇压突厥余众的叛乱等记载，而唐朝同吐蕃在西域的争执却丝毫没有记载。我认为对仅仅打倒突厥而夺回突厥和吐蕃这两家共同统治下的安西四镇这种观点应该提出疑问。

公元679年以后，如果吐蕃对唐军不作任何抵抗，就从西域撤退，那末，可以肯定其背后存在某种原因。我在前面谈到，670年吐蕃攻克安西四镇以后，在上元年间从西域撤兵，并且推测这种撤兵的背后可能有国内的混乱。因此，吐蕃在679年的撤兵也可以想象有同样的情况，但这一次撤兵，不只是想象。因为佐藤已经阐明了在676年年幼的赞普即位以后，在实权者之间进行的争权斗争。特别是这次争权斗争在677年以后，似乎表面化了。佐藤根据《敦煌编年纪》678年条和680年条以及汉文史料，指出，对抗噶尔一家的两个重臣下野。682年西域又发生了阿史那车薄率领的西突厥族的叛乱，不过，这一次突厥和吐蕃之间似乎没有取得什么联系，对此，佐藤也注意到了。

685年宰相赞聂死，弟钦陵就任大伦以后，吐蕃又开始向西域进攻。《敦煌编年纪》载有钦陵向西域出动的情况：

ཁྱིའི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ　　བཙན་པོ་ཉེན་ཀར་ཉ་བཞུགས་ཤིང་།
及至狗年　　　　赞普驻于辗噶尔

བློན་ཁྲི་འབྲིང་གྱིས།　　དྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་དྲང་ཞེས་དགྱེ་དགྱེ་བ་ལས།
伦钦陵　　　　　　　声言领兵赴突厥

མྱི་དལ་ཏེ།　　དབྱར་འདུན་ཤོང་སྣར་འདུས།
实延缓未行　夏于雄那集会议盟

ཕགི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ།　　བཙན་པོ་ཉེན་ཀར་ན་བཞུགས་ཤིང་།
及至猪年　　　　赞普驻于辗噶尔

བློན་ཁྲི་འབྲིང་གྱིས།　　དྲུ་གུ་གུ་ཟན་ཡུལ་དུ་དྲངས།

伦钦陵　　　　　引兵赴突厥龟兹

在687年，安西四镇（在此系指包括焉耆在内的旧安西四镇）又遭受吐蕃的攻击，落入吐蕃之手，这是松田第一次推定的。紧接着伊濑详细研究汉文史料以后，大体上肯定了松田说。佐藤却根据这两个人的研究成果，加上所引藏文史料，完全肯定了松田说。佐藤把藏文史料中的 གུ་ཟན 视作龟兹（突厥语的küsän），我赞同这个结论。伊濑和佐藤引用的《旧唐书》卷九三《唐休璟传》："垂拱中（唐休璟）迁安西副都护。会吐蕃攻破焉耆。"这后半部分，可以认为是钦陵军在垂拱三年（687年）出动的结果。

试问，在687年被吐蕃夺走焉耆以西的四镇之地以后，唐朝究竟采取了什么措施呢？据佐藤说："武则天试图立即出动韦待价，以对付这种形势，但根据韦方质等人的奏请，在两年以后才勉强出动了军队。"但是这次战争以唐军的大败而告终。《资治通鉴》卷二〇四载："（永昌元年）五月丙辰，命文昌右相韦待价为安息道行军大总管，击吐蕃。……（秋七月）韦待价军至寅识迦河与吐蕃战，大败。待价既无将领之才，狼狈失据，士卒冻馁，死亡甚众，乃引军退。太后大怒。丙子，待价除名，流绣州，斩副大总管安西大都护阎温古。安西副都护唐休璟收其余众，抚安西土。太后以休璟为西州都督。"既然安西大都护被处刑，按理应该副都护唐休璟升格为大都护，但他被降格为西州都督。可见这不是简单的左迁，正如佐藤所说，这是因为应该由安西（大、副）都护所辖安西四镇不存在了。在《敦煌编年纪》却记载很简单，

གླང་གྱི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ།……བློན་ཆེ་ཁྲི་འབྲིང་གྲུ་གུ་ཡུལ་ནས་སླར་
在牛年（689年）　　　大伦（宰相）钦陵从突厥国返回
འཁོར་ཏེ།

不过，可以肯定这段文章是传述率领军队出击突厥斯坦的钦陵宰相凯旋回国情况的。

由此可见，670年以后，围绕西域，唐、吐蕃和突厥之间展开了激烈的攻防战。但是这种形势，因692年到694年间的大战而暂时告一段落。下面看一下这次战争的经过。《资治通鉴》卷二〇五载："（长寿元年、公元692年）会西州都督唐休璟请复取龟兹、于阗、疏勒、碎叶四镇。敕以孝杰为武威军总管，与武威大将军阿史那忠节将兵击吐蕃。冬十月，丙戌，大破吐蕃，复取四镇。置安西都护府于龟兹，发兵戍之。"《旧唐书》卷一九八《西戎传》龟兹条载："长寿元年，武威军总管王孝杰、阿史那忠节大破吐蕃，克复龟兹、于阗等四镇。自此复于龟兹置安西都护府，用汉兵三万人以镇之。"《新唐书》卷二一六上《吐蕃传》又载："是岁，又诏右鹰扬卫将军王孝杰为武威道行军总管，率西州都督唐休璟、左武卫大将军阿史那忠节击吐蕃，大破其众，复取四镇，更置安西都护府于龟兹，以兵镇守。"据此可知，唐朝以王孝杰为首，以西州都督唐休璟和突骑施的部将阿史那忠节为副，为了夺取安西四镇进行了大规模战争，摧毁了吐蕃宰相呕心沥血建立的西域统治体制。据伊濑指出，这一次事件，除了上述史籍载为长寿元年外，两唐书本纪、两唐书王孝杰传、《旧唐书·吐蕃传》、《册府元龟》卷三五八《将帅部》立功十一等史籍都载为长寿元年（692年），因此伊濑认为唐军这一次收复安西四镇的战争结束于692年，

佐藤也赞同此说。但是象伊濑提醒的那样，有的典籍也记载为长寿二年。例如《旧唐书》卷四〇《地理志》安西大都护府条载："至长寿二年，收复安西四镇，依前于龟兹置安西都护府。"《新唐书》卷四〇《地理志》安西大都护府条载："长寿二年，收复安西四镇。"《唐会要》卷七三安西都护府条："长寿二年十一月一日，武威军总管王孝杰克复四镇，依前于龟兹置安西都护府。"并且据近年考证吐鲁番盆地发现的《延载元年（694年）汜德达告身》的中村裕一认为，唐军在长寿二年还攻击安西四镇的这种可能性。正因这些记载，所以不能武断否定把这一次收复安西四镇的事件记载为长寿二年的两唐书地理志和《唐会要》的记事。始于692年的这次战争，并不是很快就结束的，实际上拖到第二年，甚至拖到第三年才告结束，这种看法也许更合乎实际。我们特别应该注意《资治通鉴》卷二〇五，延载元年条的这样记载："（延载元年即694年）二月，武威道总管王孝杰破吐蕃勃论赞刃，突厥可汗俀子等于冷泉及大岭，各三万余人。碎叶镇守使韩思忠破泥熟俟斤等万余人。"并且，《新唐书·吐蕃传》及《新唐书·西突厥传》分别记载："于是首领勃论赞与突厥伪可汗阿史那俀子南侵，与孝杰战冷泉败走。碎叶镇守使韩思忠破泥熟没斯城。""其明年（694）西突厥部立阿史那俀子为可汗，与吐蕃寇。武威道大总管王孝杰与战冷泉、大领谷破之。碎叶镇守使韩思忠又破泥熟俟斤及突厥施质汗、胡禄等，因拔吐蕃泥熟没斯城。"可知吐蕃与突厥联合，和唐进行了战争。这对于在本文中探讨西域历史过程的我们来说是完全能同意的战争图式。关于此时和吐蕃相勾结的所谓阿史那俀子率领的西突厥，《旧唐书·郭

元振传》载："往年虔瓘已曾与忠节擅入拔汗那税甲税马，臣在疏勒具访，不闻得一甲入军，拔汗那胡不胜侵扰，南勾吐蕃，即将俀子重扰四镇。又虔瓘往入之际，拔汗那四面无贼可勾，恣意侵吞，如独行无人之境，犹引俀子为蔽。"据此可知阿史那俀子率领的西突厥，就是在离拔汗那不太远的地方（似乎在拔汗那的南面）的突厥族。大概这是过去突骑施辑安大部分西突厥以后剩下的部分，其势力已远不及突骑施的势力。因此，不论吐蕃怎样和突厥勾结，也无论吐蕃怎样册立新的突厥可汗作为资本进行战争，已经无法夺回安西四镇，只能以战败而告终。

毫不夸大地说，这一次围绕西域进行的唐朝和吐蕃之间的战争，因为在唐朝和在天山以北之突厥各族中迅速壮大起来的突骑施进行联合时，已经决定了战争的命运。在677年，吐蕃和突厥的主力（阿史那都支和李遮匐）曾合作，夺取了安西四镇。但这一次却相反，唐朝和突厥的主要势力（突骑施）联合，从西域赶出了吐蕃。

这样，在692年到694年间，争夺西域的战争，以吐蕃的败北而告终。《敦煌编年纪》载：

རྟའི་ལོ་ལ། མཁར་སྟ་གུ་སོག་དགིས་བཟུང་།
及至马年　　噶尔达古为粟特人所擒
དགུན་བཙན་པོ་ར་ཞུ་ཚལ་ན་བཞུགས་ཤིང་།
冬赞普驻于若乌园
ཏོན་ཡ་དགོ་ཁ་གན་ཕྱག་འཚལད།
东叶护可汗前来致礼

其中，粟特人逮捕的悉多于，就是宰相钦陵的弟弟即མགར་སྟ་གུ་རི་བཟུང་，东叶护可汗（显然是突厥语的Tonyabru

Qaran）就是吐蕃的傀儡阿史那俀子其人。大概悉多于是在远征中被捕的一个指挥官，至于东叶护可汗是被唐军打败以后，和吐蕃军一起退到吐蕃本土以后才谒见赞普的。并且根据李氏（李方桂氏）和佐藤氏说，《敦煌编年纪》羊年条载为被处刑的噶尔·赞辗恭顿，就是钦陵的末弟（噶尔东赞的五子），是前引史料中，和阿史那俀子一起出现的勃论赞刃（或勃论赞），他因前年的战败而受处刑。此人在《于阗国悬记》中记载为མ་གར་བློན་བཙན་ཉེན་གུང་སྟོན（这个名称中的བློན་བཙན་ཉེན和勃论赞刃适应），据传，他在统治于阗时建立了某寺院。由此可见，他在其兄钦陵推进的西域统治政策中，发挥了重要作用。

然而，宰相钦陵虽遭受了上述惨败，但并没有放弃统治西域的计划。696年，他和长达三十年间负责保卫东部边境地带的弟赞婆（噶尔·东赞的三子）一起，率军出师青海地区，在素罗汗山打败王孝杰及娄师德的军队，紧接着入寇凉州。但是，钦陵的真意不在攻克河西，而始终是以夺取西域为目的的。他在青海到河西地区，打败了唐军。占据有利地位之后，向唐朝提出“罢安西四镇戍兵，请分十姓突厥之地。”对这种要求，唐朝是当然不会答应的，但唐朝暂时还难以应付。这种尴尬的局面是因精通吐蕃内部情况的郭元振的高超的政略而平安地度过的。而且，从此以后，唐朝完全控制住了钦陵的蠢动。在唐朝和吐蕃的这种胶着状态中，钦陵及其羽党，终于在长大成人的赞普本身的政变中而悉被打倒。在整个七世纪后半叶，吐蕃在噶尔一家的领导下，积极推进了入侵中亚政策，但噶尔一家的灭亡，也就意味着吐蕃经营西域事业的停顿。打倒钦陵，掌握政权的赤都松王，并

不积极经营西域，而用全部精力经营河西、青海、四川等国境地带。《敦煌编年纪》有赞美赤都松的记载：

དྲུ་གུ་ལ་སྩོགས་སྟེ་ཉི་འོག་གཞན་འབངས་སུ་བཀུག་ཅིང་།

突厥等天下别部一一降归治下

དབྱའ་ཕབ་པ་དང་།　མཁར་སྲ་བ་ཕབ།　ཡུལ་ཕྱུག་པོ་བཅོས་

征其贡赋　　攻陷坚城深池　　征服

སྟེ་ཆབ་སྲིད་ལེགས་པ་མང་པོ་ནི་འདིའི་ནང་དུ་མ་གཙོགས།

富庶地区　诸多善政在文中未及细载也

在这段文章中，似乎是突厥片面地追随吐蕃的，从文书的性质来说，吐蕃方面当然会这样写，但与事实不符。在拥立阿史那俀子这种情况下，吐蕃显然是处于上级的地位的，但整个来说，吐蕃和突厥是在对等的条件下共同行动的。总之，和突厥合作，为统治西域而积极活动的是，以大伦赞聂和钦陵为代表的噶尔一族，决不象年代纪所说那样，是赤都松王。这是应该注意的。

但是吐蕃并不因为噶尔一族的灭亡而完全停止了对外侵略活动。据两唐书《吐蕃传》及《资治通鉴》，吐蕃在公元700年，攻击了凉州地区。另一方面《敦煌编年纪》载：

བྱི་བའི་ལོ་ལ་བབ་སྟེ།　བཙན་པོ་དབྱརད་མང་ཀར་ནས་ཆབ་སྲིབ་

及至鼠年　　赞普夏自蒙喀尔迁牙帐

ལ་ཤ་གུ་ཉིང་སུམ་ཁོལ་དུ་གཤེགས་ཤིང་།　ཏོན་ཡ་བགོ་ཁ་གན་

于下枯零、孙可　　遣东叶护可汗

དྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་བཏང་།　སྟོན་བཙན་པོ་　གཤེགསྟེ་ག་ཆུར་དྲངས།

往突厥　　秋，赞普　亦前往，引兵至河州

དགུན་བཙན་པོ་ཕོ་བྲང་རྨ་བྱ་ཙལ་ན་བཞུགས།

冬，赞普牙帐驻于孔雀园

试问694年，吐蕃不让尚停留在吐蕃势力范围内的东叶护可汗，“进军（དྲངས）”突厥国，而简单地将他“派遣和送还（བཏང་）”突厥国的意图，究竟是什么呢？而且，这时所谓的突厥国，具体地指什么地方呢？这有两种可能性：第一，为了帮助赞普亲自率领军队入侵河西地区，阿史那俀子可能到还保存他的名望的西部天山的拔汗那地方去举兵，在西方牵制了守备安西四镇的唐军。《册府元龟·外臣部》载：“（久视元年即700年）九月，左军吾将军田扬名，左台殿中侍御史封思业斩吐蕃阿悉吉薄露，传首神都。初薄露将叛也，令扬名率兵讨之。军至碎叶城，薄露夜伏兵于城傍，掠官驼马而去。思业率轻骑追击之，翻为所败。俄而扬名与阿史那斛瑟罗忠节率众大至，薄露据城拒守，扬名拔之。积十余日，薄露诈请降，思业诱而斩焉，遂虏其部落。”《资治通鉴》把这个事件记载为：“阿西吉薄露叛（阿西吉即西突厥弩失毕五俟斤之阿悉结也。薄露，其名），遣左金吾将军田扬名、殿中侍御史封思业讨之。军至碎叶，薄露夜于城傍剽掠而去，思业将骑追之，反为所败。扬名引西突厥斛瑟罗之众攻其城，旬余，不克。薄露诈降，思业诱而斩之，遂俘其众。”特别值得注意的是，《册府元龟》把显然是过去统御西突厥十姓之一部的突厥人首领阿悉吉薄露当作“吐蕃”来记载的。有人认为在阿悉吉薄露叛乱的背后有阿史那俀子的活动，这种看法也不无道理。

当时，在天山北路一带突厥族中间，最有势力的，当是突骑施，它自692年以后，一直与唐朝保持着友好关系。因此站在吐蕃国方面的东叶护可汗前去举兵的突厥国并不是突骑施。位于突骑施东方的蒙古地区，已经复兴了，曾被唐朝

消灭的东突厥（突厥第一可汗国），并且已经以超过突骑施的势力（突厥第二可汗国），比唐朝更有利的条件，正在迅速地恢复着第一可汗国时期的领土和人民。当然，其中也包括着主要居住在鄂尔多斯到山西以北的所谓突厥降户，以及过去在突厥内部以粟特人为中心的六州胡。此外，河西还有九姓铁勒的降户。过去，河西作为交通要地，既是经济上的重要地点，又是著名的战马产地。因此，突厥不能不把触角伸到这个地方来。《资治通鉴》卷二〇七，页六五五三载："（久视元年即700年）十二月甲寅，突厥掠陇右诸监马万余匹而去。""（长安元年即701年十一月）以主客郎中郭元振为凉州都督、陇右诸军大使。先是，凉州南北境不过四百余里，突厥、吐蕃频岁奄至城下，百姓苦之。元振始于南境硖口置和戎城，北境碛中置白亭军。"据后者记载（在《旧唐书》卷九七《郭元振传》及《册府元龟》卷四二九《将帅部》拓土条也载有相同内容）可以看出，突厥和吐蕃以南北挟击河西的形式，入侵凉州。试问，这是偶然的不谋而合吗？不是的。《文苑英华》卷九七二张说（后来在睿、玄宗时期的宰相）所作《兵部尚书代国公赠少保郭公（郭震、郭元振）行状》载："（701年）吐蕃与突厥连合，大入河西，破数十城，围逼凉州，节度出城战殁，蹂禾稼，米斗万钱。则天方御洛城门酺宴，凉州使至，因辍乐。拜公为凉州都督，兼陇右诸军大使，调秦中五万人，号二十万，以赴河西。"可见吐蕃和突厥入寇河西时，事前已经取得了联系，这就是第二个可能性。也就是说，吐蕃王赤都松与突厥联合攻克了唐朝经营西域的桥头堡河西，并且为了切断唐与西域的联系，把阿史那俀子这个与突厥可汗有血缘关系的

东叶护可汗，作为同盟的密使派往突厥国的。

东叶护可汗所利用的突厥国是哪一个的问题，于今无可考。总之，赤都松王也许在某种程度上继承了噶尔一族所制定的对外路线。当然，其后不久即在公元704年，由于赤都松之死，吐蕃的中亚政策，又退回到最初的路线上。

第四章　弃隸蹜赞时期（704—754年在位）

佐藤氏对于赞普的交替及金城公主入藏背后的情况，作了详细考证。公元710年金城公主入藏，但在704年以后，吐蕃存在着许多内忧外患。唐朝和吐蕃的关系，就象公主降嫁表明的那样，比前一代保持了更友好关系。但这种友好关系是吐蕃方面的上述内部情况起了作用的。郭元振很快就看穿了这一点。因此他在708年宰相宗楚客及右威卫将军周以悌等人利用突骑施内部的娑葛（可汗，继706年死去的父乌质勒即位）和阙啜（阿史那忠节和乌质勒的得力助手）矛盾，拉吐蕃试图攻击突骑施时，立即上书反对。《旧唐书·郭元振》记载了当时他的话："往者吐蕃所争，唯论十姓、四镇，国家不能给与，所以不得通知。今吐蕃不相侵扰者，不是顾国家和信不来，直是其国中诸豪及泥婆罗门等属国自有携二。故赞普躬往南征，身殒寇庭。国中大乱，嫡庶竞立，将相争权，自相屠灭。兼以人畜疲疠，财力困穷，人事天时，俱未称惬。所以屈志且共汉和，非是本心能忘情于十姓，四镇也。如国力殷足之后，则必争小事，方便绝和。纵其醜徒，来相吞扰，此必然之计也。今忠节乃不论国家大计，直欲为吐蕃作乡导主人，四镇危机恐从此启。顷缘默啜憑陵，所应处兼四镇兵士，岁久贫羸，其势未能得为忠节经

略，非是怜突骑施也。忠节不体国家中外之意，而别求吐蕃，吐蕃得志，忠节则在其掌握，若为复得使汉？往年吐蕃于国非有恩有力，犹欲争十姓、四镇。今若效力树恩之后，或请分于阗、疏勒，不知欲以何理抑之。又其国中诸蛮及婆罗门等国见今携背，忽请汉兵助其除讨，亦不知欲以何词拒之。是以古之贤人，皆不愿夷狄妄惠，非是不欲其力，惧后求请无厌，益生中国之事。故臣欲以为用吐蕃之力，实为非便。”但是这个建议未被采纳，于708年唐朝派遣了突骑施讨伐军。进入弃隶蹜赞时期以后，表面上和唐朝友好的吐蕃，这一次一开始就按照预定的计划，站在唐朝一边参战了。这就等于说过去曾和突厥（西突厥遗众）联合，威胁唐朝的西域的经营，后来由于唐朝和突厥（突骑施）的联合，从西域被赶出的吐蕃，这一次却和唐朝联合讨伐突厥（突骑施）了。但是，这一次战争是以唐朝和吐蕃的大败而结束的。《资治通鉴》记载宰相宗楚客未采纳前述郭元振的上疏的情况之后，紧接着写道：“（景龙二年即708年）楚客等不从，建议遣冯嘉宾持节按抚忠节，侍御史吕守素处置四镇，以将军牛师奖为安西副都护，发甘、凉以西兵，兼征吐蕃，以讨娑葛。娑葛遣使娑腊献马在京师，闻其谋，驰还报娑葛。于是娑葛发五千骑出安西，五千骑出拨换，五千骑出焉耆、五千骑出疏勒，入寇。元振在疏勒。栅于河口，不敢出。忠节逆嘉宾于计舒河口。娑葛遣兵袭之，生擒忠节，杀嘉宾。擒吕守素于僻城，缚于驿柱，剐而杀之。”“（景龙二年即708年十一月）癸未，牛师奖与突骑施娑葛战于火烧城。师奖兵败没。娑葛遂陷安西，断四镇路。”这次事件，由于郭元振的奔走，于第二年（709年）以娑葛“遣使

请降”的形式，终于得到解决。与此同时，唐朝把娑葛册立为十四姓（十姓）可汗。

唐朝和突骑施的关系好转以后，唐朝和吐蕃又开始了战争。《资治通鉴》卷二一〇景云元年条末尾记载：“（景云元年即710年）安西都护张玄表侵掠吐蕃北境。吐蕃虽怨，而未绝和亲”。《旧唐书·吐蕃传》载：“睿宗即位（710年）……。时，张玄表为安西都护，又与吐蕃比境，互相攻掠。吐蕃内虽怨怒，外敦和好。”佐藤认为这次交战的时间是707年，但我认为照史料的记载，应该认为是709—710年。那么试问，所谓安西都护府所辖地区和吐蕃领土比境的地方，究竟是指什么地方呢？我们首先想到的当然是，在本世纪初由斯坦因等探险队发掘大批藏文文书的于阗和罗布地区，亦即西域南路地区。我认为在八世纪初，此地是唐朝统治的，并非吐蕃统治地区。在前面引用的郭元振的上表文中有这样一句话：“今若效力树恩之后，或请分于阗、疏勒，不知欲以何理抑之。”这说明，当时于阗和疏勒不是在吐蕃统治之下。至于对罗布地区，同样在《郭元振传》中，有阙啜（即阿史那忠节）在播山城面见经略使周以悌的记载。播山城就是且末城，这一点学术界是有定论的。既然唐朝的经略使驻于播山城，也就可以认为罗布地区也在唐朝的势力范围内。如果说，西域南路不是唐蕃两国的接境地区，那末在西部，接境地区是帕米尔，而在东部则是吐谷浑的旧领土。可以肯定，在帕米尔地区，吐蕃势力至少已经达到了勃律附近（参照本论第二章），东部达到了阿尔金山地区。敦煌出土的唐光启元年书写《沙州、伊州地志》残卷（S·367）载：“萨毗城，西北去石城镇四百八十里，康艳典所筑。其

城近萨毗泽，山险阻。恒有吐蕃及土谷浑来往不绝”。在晋天福十年写本《寿昌县地境》中也载：“萨毗城，在镇城（指石城镇）东南四百八十里。其城康艳典置筑。近萨毗城泽，险。恒有吐蕃土谷贼往来”。意思是说，萨毗城常有吐蕃人和吐谷浑人来往，该城在石城镇东南四百八十里处，是周围有沼泽和险恶山峦的要害之地。建立该城的康艳典，就是在贞观年间建立粟特商人殖民地的撒玛尔罕出身的大首领，因此，萨毗城也应该是对商业有利的交通要地。具备这种条件的地方只能是现在的茫崖镇及其周围地区。可是《沙州、伊州志》和《寿昌县地境》都是后代的作品，其原本是《沙州图经》。最近，池田氏认为《沙州图经》的撰著年代可以上溯到高宗末年到则天武后执政的前半年，亦即676年到695年。现存《沙州图经》残卷中，在叙述石城镇的“位置和沿革”的部分，有和上述关于萨毗城的内容几乎相同的记事，而在叙述石城镇的现状时记载：“道，南去山八十里，已南山险，即是吐谷浑及吐蕃境”。这个“现状”指什么时期是有疑问的，不过，这个残卷是在武则天时期和在玄宗开元年间，经过文字加工和订正的，可见其大部分是照抄原文；因此可以认为它是七世纪末到八世纪初的作品。吐蕃（及其吞并的吐谷浑）和唐的境界石城镇南的所谓“山险阻”，就是指阿尔金山。

综合以上所述可知，弃隶蹜赞即位后不久时期的吐蕃的北方领土，西至帕米尔，东以阿尔金山的连峰为界被唐朝遮断，至于阿尔金山以西的塔里木盆地吐蕃却根本就没有插足。反过来说，这表明当时以塔里木盆地为中心的唐朝的西域经营是相当顺利的。

然而在此时期，突厥第二可汗国（根据地在蒙古）在中亚（特别在天山以北）表现出异常活跃的动向。710年，它首先镇压了小勃律的叛乱，接着趁突骑施的内讧，进攻突骑施，打倒了娑葛军以后，立即向西推进，越过私多，至粟特，攻克该地之后，凯旋归来；而在713年又围攻北庭，给唐军以严重打击，但它由于发生某种情况，暂时撤兵；于714年，再次攻击北庭，但这一次却因北庭都护郭虔瓘和伊吾军使郭知运等人的抵抗而被击退了。

这样，唐朝暂时注视突厥的活动时，吐蕃又开始和大食勾结起来，而面临灭亡危机的突骑施，也在新可汗苏禄领导下几乎完全复兴。《资治通鉴》卷二一一载："（开元三年即715年十一月）初，监察御史张孝嵩奉使廓州，还，陈碛西利害，请往察其形势。上许之。听以便宜从事。拔汗那者，古乌孙也，内附岁久。吐蕃与大食共立阿了达为王，发兵攻之。拔汗那王兵败，奔安西，求救。孝嵩谓都护吕休璟曰，不救则无以号令西域。遂帅旁侧戎落兵万余人，出龟兹西数千里，下数百城，长驱而进。是月，攻阿了达于连城。孝嵩自擐甲督士卒急攻。自巳至酉，屠其三城。俘斩千余级。阿了达与数骑逃入山谷。孝嵩传檄诸国。威振西域。大食、康居、大宛、罽宾等八国，皆遣使请降。"这就是说，为了攻打拔汗那，吐蕃和大食相勾结，反过来说，这件事证明吐蕃势力已北上帕米尔，达到拔汗那地区。我在前面谈到于阗属唐廷统治之下，吐蕃势力尚未及此地。但可以推测至少在大勃律、小勃律以及护密地区，吐蕃比唐朝占有优势。《册府元龟》卷一三三，《帝王部》褒功二载："（开元）三年二月，郭虔瓘为北庭都护，累破吐蕃及突厥默啜。斩获

不可胜计。以其俘来献”。这说明，不仅是安西都护吕休璟与吐蕃进行战争，而且北庭都护郭虔瓘也和吐蕃进行战争。可以肯定，噶尔一家灭亡以来，长期中断的吐蕃对西域的积极入侵，大概就在这个时期重新开始的。遗憾的是，我们现在还无法说明吐蕃变更政策，再次插手西域的直接动机，但是我们看到吐蕃的这种动向同已经完全复兴的突骑施的动向是一致的。在717年，吐蕃和突骑施为了夺取安西四镇，拉大食国采取了协同一致的军事行动。《资治通鉴》卷二一一，页六七二八载：“（开元五年七月）安西副大都护汤嘉惠奏，突骑施引大食、吐蕃，谋取四镇，围钵换及大石城。已发三姓葛逻禄兵，与阿史那献击之”。这一次攻击的目标是塔里木盆地西北边，因此可以肯定吐蕃是从帕米尔地区出击的。前面我推测，715年吐蕃势力已经达到了大勃律、小勃律和护密地区，我这种推测也适用于717年的情况。我这种看法根据以下两件事证明，是完全对的：第一，716年入唐的沙门善无畏，在帕米尔地区通过了吐蕃领土；第二《新唐书·吐蕃传》载：（护密）地当四镇入吐火罗道，故役属吐蕃。开元八年，册其王罗旅伊陀骨咄禄多毗勒莫贺达摩萨尔为王”。大概在720年以前，吐蕃势力已经侵入了帕米尔地，尤其侵入了南帕米尔地区。但虽说是吐蕃势力范围，当时在帕米尔地区分立的许多小国都是保持独立的，当然不会受吐蕃的直接统治。据上引史料可知，720年护密王接受了唐朝的册封。此外，据《资治通鉴》卷二一二，开元八年夏四月条及《册府元龟》卷九六四《外臣部》封册二的记载可知，720年，除了勃律和护密外，乌苌、骨咄、俱位、箇失密等国王都接受了唐廷的册封。《敦煌编年纪》载：

བྱ་གའི་ལོ་ལ།……སྟོད་ཕྱོགས་ཀྱི་ཕོ་ཉ་མང་པོ་ཕྱག་འཚལད།

乃至鸡年　　　上部地区使者多人　前来致礼

DTH在“སྟོད་ཕྱོགས་（上部地方即西方各国）”上注为“阐达拉·达斯把这个上部地方比定为冈底斯山附近，所谓冈底斯山就是从拉萨到帕米尔途中的著名的圣山”，但我却按照山口氏的说法认为，更在西方的帕米尔（特别是南帕米尔）地区的圣山。因为在《敦煌年代记》赤松德赞条有这样的记载：

རྒྱལ་པོ་འདིའི་རིང་ལ།　འབྲོ་ཁྲི་གཟུའ་རམ་ཤགས་ཀྱིས།

此王之时　　　没庐倚立苏茹木夏

སྟོད་ཕྱོགས་སུ་དྲང་སྟེ། ལི་འབངས་སུ་བཀུག་ནས་དཔྱའ་ཕབ་བོ།

领兵北征，收于阗归于治下，抚为编氓，征其贡赋

在《煌敦编年纪》756年条又载：

བན་འཇག་ནག་པོ་དང་གོག་དང་།　ཤིག་ཉིག་ལས་སྩོགས་སྟེ།

黑邦瑕、廓及　　　识匿

སྟོད་ཕྱོགས་ཀྱི་ཕོ་ཉ་ཕྱག་འཚལ།

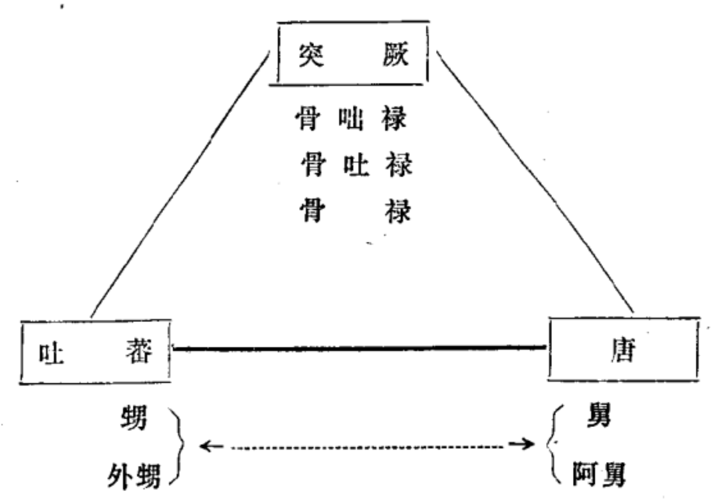
上部之使者前来致礼

ལི国即于阗，这是有定论的，ཤིག་ཉིག就是识匿（尸弃尼），这也是没有疑问的。对于邦瑕བན་འཇག，迄今没有论证，不过，山口把邦瑕同pandj联系起来，大概这个推测是对的。阿姆河上游的旁遮Ab—i—panja河沿着识匿和护密地方流去，在其流域有帕鲁邦瑕、卡拉伊邦瑕等地名。如后所述，Gog为旁遮河上游流域的可能性很大。总之，根据以上所述我们弄清楚了，帕米尔地区的各国作为唐和吐蕃两大势力的接壤地带，虽受双方的军事压力，却保持了独立地位。如果

我们把视野扩大到整个西部突厥斯坦就可以知道，这个地方变成了东方的唐朝，南部的吐蕃，西部的大食，北部的突骑施这四大势力争夺之地，而且，该地在政治上伊斯兰势力占有优势，而人口却突厥族逐渐占据优势，从而印欧系民族的小国分立时期即将告终，这种历史的一个大转折点上，不过这不是本文探讨范围。

在前一章，已经谈到700年到701年吐蕃和突厥勾结入侵河西的情况。此后这两者怎样直接交流是不清楚的，不过，大概在离718年不太远的时期，吐蕃和突厥似乎有使节交往。《新唐书·吐蕃传》在714年条和722年条中间，记载了吐蕃向唐朝求和的情况，并且载有当时赞普的话："又疑与突厥骨啜禄善者，旧与通聘。即日舅甥如初，不与交矣"。布谢尔把这一部分译为"又怀疑我们与突厥骨啜禄的友谊。我们久已通好，并世有联姻之谊，但现在已无来往"。伯希和译为："关于我们与突厥骨啜禄的友谊问题，我们很早就和他们结成了和亲盟约。但是这次盟约以后，我们与你们保持了当初那种甥舅关系，现在我们不再与他们保持着这种关系"。佐藤的译文如下："您又怀疑我们与突厥骨啜禄的亲善，但是（吐蕃与唐朝）很早就交换了亲善的使者，互称舅甥，因此这种关系若恢复到当初那样，那末，我们将不再与（突厥）交往"。这一部分照这样解释是很难理解的，我们姑且不谈布谢尔的解释，但是伯希和同佐藤的解释，究竟哪一种解释合乎实际，是难以断定的。幸运的是，《册府元龟》卷九八一《外臣部》盟誓载有这个时期的赞普给皇帝的信："（开元）六年十一月，吐蕃遣使奉表曰……。又以北突厥骨吐禄共吐蕃交通者，旧时使命实亦交通。中间舅甥和睦以

来，准旧平章。共骨吐禄，阿舅亦莫与交通，外甥亦不与交。今闻，阿舅使人频与骨禄交通，在此亦知为不和。中间有突厥使到外甥处，既为国王，不可旧留外国使人，遂却送归。即日两国和好，依旧当断，吐蕃不共突厥交通。如舅不和，自外诸使命何入蕃，任伊去来。阿舅所附信物，并悉领。外甥今奉金胡瓶一、玛瑙杯一，伏惟受纳。”把以上三者间的关系，图示如下：



在《新唐书·吐蕃传》中，赞普给皇帝的信的日期是不清楚的，但在《册府元龟》中却明确记载为开元六年十一月。因此文中的突厥骨咄禄并不象一般人们根据字面认为的那样，是指第二可汗国的创建者伊登里可汗（682—691年在位），我认为，在这里是指第二代的默啜（Qapran可汗，691？—716年在位），或者是指第三代的毗伽可汗（716？—734年在位）。可是，王忠为了解决初代骨咄禄的在位年代同上述赞普给皇帝的信的日期的矛盾，认为突厥·骨咄禄不是突厥可汗，而且是突骑施可汗。“突厥”是作为突厥族的总称使用

的，因此有时“突厥”的确是指西突厥的后继者突骑施说的。但是，记载为“北突厥”而指突骑施的例子是完全没有过。至于吐蕃与突骑施的亲密关系，唐朝也根据前年他们对安西四镇的攻击充分了解的。因此上引史料中所见那样，唐朝和吐蕃双方，都谈论和“突骑施”的联系，这一点令人费解。正因为这样，上引《新唐书》所载突厥、骨咄禄，可以认为是突厥的默啜或毗伽可汗，而不是象王忠所说那样，是突骑施的可汗。据《册府元龟》记载，吐蕃和突厥原来就交换了使者。因此，《新唐书·吐蕃传》的“旧与通聘”的主语是吐蕃和突厥，伯希和对这一部分的译文，比佐藤的译文好一些。《册府元龟》所载所谓“舅甥和睦”，就是指离718年较近时期的唐和吐蕃的和睦关系，也就是指从706年的盟约到710年的金城公主下嫁及其前后时期的唐和吐蕃的友好情况。这样的话，在唐和吐蕃的“舅甥和睦”以前（史料所载“旧”、“旧时”），吐蕃和突厥之间就有“旧与通聘”，或者有“使命实亦交通”的关系，这种情况同我在前面推测，700年到701年间吐蕃与突厥和好的情况完全适应。现在重新回过头来看一下赞普给皇帝的前述信件的文意，可知在718年的稍前时期，吐蕃与突厥就已经交换了使节，这里再清楚不过了。如前所述，717年吐蕃同突骑施及大食联合，攻击过安西四镇，但在吐蕃和突厥之间就没有缔结这种军事同盟的痕迹。当然吐蕃和突厥都试图对抗唐朝，扩大自己的势力，因此在牵制唐军的意义上，吐蕃与突厥是完全可以接近的。因此我们可以推测，在717年，吐蕃同突骑施及大食联合攻击安西四镇的前后时期，吐蕃和突厥也保持了交往关系。附带说一句。在《敦煌编年记》中有这样的记载：

སྤྲེའུ་ལོ་ལ། བཙན་པོ་དུངས་ཀྱི་སྟག་ཚལ་ན་བཞུགས་ཤིང་།
及至猴年　　　　赞普驻于董之虎园
འབྲུག་ཅོར་ཀྱི་ཕོ་ཉ་ཕྱག་འཚལད།
默啜可汗之使者前来致礼

这里的འབྲུག་ཅོར这个名字，在《敦煌编年记》和《敦煌年代记》中，仅在此出现过一次，但在敦煌藏经洞出土的p·t·1283号文书中出现过这个名字，这是大家都熟悉的。我探讨了p·t1283号文书内容，将འབྲུག་ཅོར（འབྲུག་ཆོར）比定为狭义的第二可汗国，值得注意的是，在本文书中作为吐蕃方面的证言，保存了于720年突厥和吐蕃接触的情况。720年突厥向吐蕃派遣使者同当年突厥向北庭和河西进攻，可能有某种关系。

如上所述，吐蕃在715年以后，寻机再次入侵西域，终于在722年，向小勃律国开始了进攻。《资治通鉴》卷二一二第6752页载：“（开元十年九月）癸未，吐蕃围小勃律王没谨忙。谨忙求救于北庭节度使张嵩曰：‘勃律，唐之西门。勃律亡，则西域皆为吐蕃矣’。嵩乃遣疏勒副使张思礼，将蕃汉步骑四千救之。昼夜倍道，与谨忙合击吐蕃，大破之，斩获数万。自是累岁，吐蕃不敢犯边。”

小勃律地区是吐蕃从帕米尔地区进攻西域的必经之门户，因此在公元722年以前，吐蕃屡次经过此地，而当地土著政权也加以默许。可是为什么现在吐蕃却和小勃律国进行战争呢？能说明这个问题的，就是《慧超往五天竺国传》的如下记载：“又迦叶弥罗国西北，隔山七日程，至小勃律国。此属汉国所管。衣著人风、饮食言音，与大勃律相似。……其大勃律，元是小勃律王所住之处。为吐蕃来逼，走入

小勃律国坐。首领百姓，在彼，大勃律不来。”和仍然臣服故国大勃律的“首领百姓”决裂，在小勃律建立亲唐国的国王，大概就是指没谨忙其人。他曾经进入唐朝，当时玄宗皇帝以子相待。他正因有这种经历，才反抗吐蕃而谋求独立的。据伊濑认为，这种独立即大勃律与小勃律的分裂，是在720年至722年间实现的。亲唐的小勃律国照此固定下来，这就等于堵住了吐蕃象从前那样通过此地进入西域的通道，这对于吐蕃来说是绝对不能忽视的。由于这种情况，722年吐蕃对小勃律国发动了攻击。但是，吐蕃在以小勃律国为舞台同唐进行的决战中败北，它入侵西域的道路又被切断。上引《资治通鉴》载：“自是累岁，吐蕃不敢犯边”、《册府元龟》卷三五八《将帅部》立功十一又载：“自嵩此征之后，（吐蕃）不敢向西”。由此可见，从此以后数年间，吐蕃在帕米尔地区被阻止。

但是，吐蕃并不因争夺小勃律的战败而完全放弃了入侵西域的打算。史书明确记载，早在727年吐蕃联合突骑施逼近安西（这一点后述），在此以前也有吐蕃向西域进行政治工作的情况。据《旧唐书·杜暹传》记载，西域的半独立国于阗阴谋背叛唐朝的情况说：“明年(开元十三年即725年)于阗王尉迟眺阴结实厥及诸蕃国，图为叛乱。暹密知其谋，发兵捕尔斩之，并诛其党羽五十余人。更立君长。于阗遂安”。伊濑认为，这次于阗谋叛的背后肯定有吐蕃的唆使，这决不是不可能的。而且，前鷂先生把上引《旧唐书·杜暹传》中出现的突厥与突骑施联系起来考虑的，我同意这种看法。

接着在726年到727年，吐蕃改变以前的进攻方向，把进

攻的矛头指向了河西。而且，这一次不仅和从前的同盟国突骑施联合，又重新和突厥及一部分回纥联合，试图对抗唐朝。《资治通鉴》卷二一三第6779—6780页载："（开元十五年即727年）闰月庚子，吐蕃赞普与突骑施苏禄围安西城，安西副大都护赵颐贞击破之。回纥承宗族子瀚海司马护输，纠合党众，为承宗报仇。会吐蕃遣使间道诣突厥，王君㚟帅精骑邀之于肃州。还。至甘州南巩笔驿。护输伏兵突起，夺君㚟旌节。先杀其判官宋贞，剖其心曰：始谋者汝也。君㚟帅左右数十人力战，自朝至晡，左右尽死。护输杀君㚟，载其尸奔吐蕃。凉州兵追及之，护输弃尸而走。"当时，回纥的一部是从漠北被赶到南下，据河西地带的，但他苦于河西节度使王君㚟的政治压迫。这一点吐蕃和回纥的利害是一致的。我们从回纥杀害王君㚟以后，将他的尸体运往吐蕃这一事实中可以推测，回纥在杀害王君㚟以前，就已经和吐蕃取得了联系。另一方面，突骑施则因于726年，苏禄的妻交河（金河）公主向碛西节度使派遣的使者被唐朝笞打事件以后，对唐朝怀恨在心。因此，苏禄于727年，秘密地和吐蕃取得了联系，包围了安西城。《新唐书·西突厥传》载："苏禄怒，阴结吐蕃，举兵掠四镇，围安西城。"当然，这一次进攻安西，正如佐藤所说，是在突骑施的主导下进行的，从当时情况来判断，吐蕃很乐意参与这次进攻。过去，吐蕃联合突骑施进攻安西（龟兹）方面时，是从帕米尔方面出击的，但这一次却既不是从帕米尔地区出击，也不是从罗布地出击，而是正在攻击河西的吐蕃军，从河西直接向西进入塔里木盆地，越过塔克拉玛干大沙漠，到了安西方面的。《新唐书·吐蕃传》载："未几，悉诺逻恭禄、烛龙莽布支入陷瓜州，毁

其城，执刺史田元献及君㚟父。遂攻玉门军，围常乐，不能拔，回寇安西，副都护赵颐贞击却之。”这段记载令人推测，吐蕃响应突骑施的引诱，很快就改变了攻击方向，同时也令人感到所谓唐朝对西域的统治，也不是面上的统治，不过是一种点、线连结的统治。吐蕃之所以能通过间道向突厥派遣使者，就是因为河西有这种情况。

这一次尽管吐蕃使者到了突厥，但是吐蕃要求和突厥联合，从南北同时夹击唐朝的计划，却因突厥的反对而未能实现。相反地，突厥的毗伽可汗把吐蕃的密信原原本本地送给了唐朝，因而获得了唐朝的欢心。《资治通鉴》卷二一三，第6779页载：“（开元十五年）丙戌，突厥毗伽可汗遣其大臣梅禄啜入贡。吐蕃之寇瓜州也，遣毗伽书，欲与之俱入寇。毗伽并献其书。上嘉之。听于西受降城为互市。”《旧唐书·吐蕃传》载：“时吐蕃与小杀（即毗伽可汗）书，将计议同时入寇。小杀并献其书。上嘉其诚。”吐蕃联合回纥、突骑施和突厥对抗唐朝的计划，最初虽取得了一些成功，但是未能拉住突厥而最后归于失败。自此以后，虽然唐朝和吐蕃继续进行了争夺河西的斗争，但是战况于吐蕃不利，因此在730年，吐蕃终于向唐朝求和。这样，至少在公元735年以前，唐朝和吐蕃保持了平静的关系。

试问，727年吐蕃和突骑施的联合，后来怎样发展的呢？《敦煌编年记》有这样的记载：

A. སྦྲུལ་གྱི་ལོ་ལ། ……དམག་དྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་དྲངས་པ་ལ་སླར་
及至蛇年 引兵赴突厥地，还，是
འཁོརད་པར་ལོ་གཅིག
为一年

B. སྤྲེའུ་ལོ་ལ། དབྱར་ད་བཙན་པོ་བ་ཚོས་ཀྱི་དིང་དིང་ཏང

及至猴年 夏，赞普驻于巴局之丁丁塘

ན་བཞུགས། ཤིང། བཙན་ཡུལ་དུ་རྒྱའི་ཕོ་ཉ་ལི་ཁེང་དང།

唐通使者李京，大食国与突

ཏ་ཆིག་དང་དུར་གྱིས་ཀྱི་ཕོ་ཉ་ཕྱག་འཚལད།

骑施使者均前来致礼

C. ཁྱིའི་ལོ་ལ། ……ཇེ་བ་འདྲོན་མ་ལོད་དུར་གྱིས་ཁ་གན་ལ་

及至狗年 王姐卓玛类遣嫁突骑施

བག་མར་བཏང།

可汗为妻

D. བྱི་བའི་ལོ་ལ། བཙན་པོ་ཕོ་བྲང་རྫོང་ཀྱི་མང་སྐྱི་ལུང་ན་བཞུགས།

及至鼠年 赞普牙帐驻于“准”之芒岱垅

ཅོག་རོ་མང་པོ་རྗེ་ཁྲི་ཅུང་གྱིས། བྲུ་གུ་ཡུལ་དུ་དྲངས།

属庐芒布支绮穷领兵赴突厥

根据史料B、C可知，吐蕃与大食、突骑施交换了使者。可以肯定，从地理条件来看，这些使者是通过了帕米尔地区的，这就是说，恐怕通过了小勃律。我在前面谈到，722年在此地吐蕃和唐朝展开了一场大决战，吐蕃大败，但是，胜利的唐军也不久就退出了小勃律地区。在唐朝的守备部队常驻的军镇中，处在最西端的军镇就是设在喝槃陀的葱岭守促，唐朝未能在小勃律常驻军队。对吐蕃来说，如果没有唐军，小勃律国的军事力量根本就不是它的对手。然而，吐蕃若对小勃律国实行攻击，唐军是一定会出动的。由于这种情况，吐蕃和小勃律国的关系，大概维持到和722年以前一样的程度，也就是说，吐蕃承认小勃律国的独立，假道和突骑施及大食来往。这样解释才能比较容易理解史料A和D。如

果，吐蕃从东方的罗布地区，或从河西向突厥国进军，那末，这就和通过间道派遣使者的情况不同，一定会被唐朝发现的，但在汉文史料中完全没有发现吐蕃从罗布地区和从河西地区进攻突厥的记载，可以认为，这两年间吐蕃仍然是通过帕米尔地区进攻突厥国的。并且，根据史料C可知，吐蕃向突骑施嫁送了公主。这种情况在中国史料中也有记载，例如《旧唐书》卷一九四下《西突厥传》载："（苏禄）潜又遣使，南通吐蕃，东附突厥。突厥及吐蕃亦嫁女与苏禄。既以三国女为可敦。又分立数子为叶护。"突厥碑文也证实了突骑施和突厥的通婚关系。苏禄娶吐蕃、突厥和唐这三国的公主，这件事直接说明位于东西交通要道上的突骑施的战和两种政策，很有趣，不过，和突骑施最友好的，当是吐蕃，尽管这两国的国境不相接。和吐蕃通婚的第二年即在735年，突骑施单独入寇北庭和安西。《资治通鉴》卷二一四第6812页载："（开元二十三年即735年）冬十月，戊申突骑施寇北庭及安西拨换城"。另一方面，吐蕃也在736年进攻突厥（见史料D），于737年又对小勃律进行攻击：

གླང་གི་ལོ་ལ། བཙན་པོ་བྲང་ཇོན་གྱི་མང་སྐེ་ཤུང་ན་བཞུགས།

及至牛年　　赞普牙帐驻于"准"之芒岱垅

བློན་སྐྱེས་བཟང་ལྡོང་ཙབ་གྱིས། བྲུ་ཞ་ཡུལ་དུ་དྲངས། དགུན་

论结桑东则布引兵至小勃律

ཕོ་བྲང་བྲག་མར་ན་བཞུག་སྟེ། བྲུ་ཞའི་རྒྱལ་པོ་ཕབ་སྟེ་ཕྱག་

冬，赞普牙帐驻于札玛　　　　小勃律王降，前

འཚལད།

来致礼

吐蕃军在736年对突厥的进攻和两唐书《玄宗本纪》或

《资治通鉴》所载“（开元二十四年即736年）北庭都护盖嘉运击突骑施，大破之”这个事件有关（亦即此时突骑施与吐蕃仍勾结），这一点，按照佐藤所举另一个根据，是毋庸置疑的。不过，《敦煌编年记》把吐蕃攻击小勃律的年代记载为737年，而佐藤则根据《旧唐书·吐蕃传》的记载，把它当为736年。实际上，《旧唐书·吐蕃传》所载吐蕃攻击小勃律的年号是不清楚的。例如该传载：“其年，吐蕃西击勃律，遣使来告急。上使报吐蕃，令其罢兵。吐蕃不受诏，遂攻破勃律国。上甚怒之。”这一条在开元二十四年即736年条之下，而在这一条下面出现的年号是开元二十六年。因此，把上述“其年”，仅就《旧唐书·吐蕃传》来说是正确的，但在《旧唐书·西戎传》罽宾条把吐蕃进攻勃律的时间，记载为开元二十二年即734年：“又有勃律，在罽宾、吐蕃之间，开元中频遣使朝献。八年，册立其王苏麟陀逸之为勃律王国，朝贡不绝。二十二年，为吐蕃所破。”而《资治通鉴》把这一年记载为开元二十五年即737年二月条中：“时吐蕃西击勃律，勃律来告急。上命吐蕃罢兵。吐蕃不奉诏，遂破勃律。上甚怒”。由此可见，唐朝方面的史料中所载年号是混乱的，因此无须采用《旧唐书·吐蕃传》的“其年”这种不肯定的纪年。我相信《敦煌编年记》的记载，认为吐蕃进攻勃律的年代是737年。

可以肯定，吐蕃突然进攻小勃律是有其政治原因的。如果吐蕃接受722年进攻小勃律的痛苦教训，并且判断当时唐朝驻西域的军队远征到小勃律，有充分时间和吐蕃进行战争，那末，吐蕃是决不会进犯小勃律的。但在735年冬季突骑施进攻北庭和安西以来，当时西域的形势非常不稳，唐朝

不可能将驻西域的主力部队派遣到帕米尔地方。《资治通鉴》卷二一四第6821页载：“（开元二十四年，春正月）北庭都护盖嘉运击突骑施，大破之。（秋八月）甲寅，突骑施遣其大臣胡禄达干来请降。许之”。这段文章给人的印象似乎是突骑施被盖嘉运打败而入朝请和，其实，突骑施向唐求和的真意不在这里。据前嶋氏研究认为，当时正是突骑施在粟特到豪萨方面，和宿敌大食国进行决战的前夜。盖嘉运击破的，只是突骑施的一部分军队，其主力几乎完整无损地保存了下来。因此，唐军也不能放松对突骑施的警惕。吐蕃在736年出兵突厥时看穿了这种形势，认为唐朝不可能干涉，因而断然进攻小勃律，并且取得漂亮的胜利。紧接着在三年过后，吐蕃公主嫁给小勃律国王，进一步加强了吐蕃和小勃律的关系，《煌敦编年记》载：

འབྲུག་ལོ་ལ། བཙན་པོ་ཕོ་བྲང་། དབྱརད་མཚར་བུ་སྣའི

及至蛇年 赞普牙帐 夏，驻于册布那之

ངང་མོ་གླིང་ན་བཞུགསྟེ། ཇེ་བ་ཁྲི་མ་ལོད་བྲ་ཞ་རྗེ་ལ་བག་མར་

昂木林 嫁王姐墀玛类与小勃律王为妻

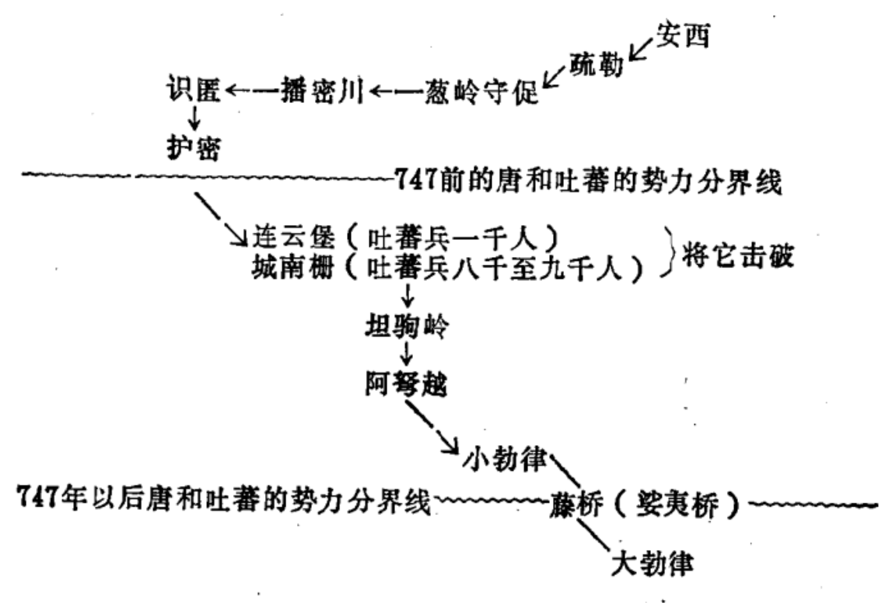
བཏང་།

在《新唐书·西域传》勃律条记载722年小勃律受唐朝的援军击退吐蕃的情况之后，接着记载：“诏册为小勃律王。遣大首领察卓那斯摩没胜入谢。没谨忙死。子难泥立。死，兄麻来兮立。死，苏失利之立，为吐蕃引诱，妻以女。故西北二十余国皆臣吐蕃，贡献不入。安西都护三讨之，无功”。《册府元龟》卷九六四《外臣部》封册二，记载了开元二十九年即741年，唐朝将麻号来即麻来兮册立为小勃律国王之事，但这只是名义上的，实际上在737年以后，包括

小勃律国在内的多数南部帕米尔地区的各国，都在吐蕃统治之下。但是和吐蕃在西部扩大领土的情况相反，在东部国境地带，自从737年河西节度使崔希逸违约攻击吐蕃以来，吐蕃军进行了顽强的苦战。正是由于这种情况，吐蕃虽因称霸帕米尔地区而可能大举入侵西域，但实际上它没有充余时间入侵西域。另一方面，737年突骑施在为了争夺粟特豪萨地区和大食国进行一决雌雄的大会战中被击败，以后又因为内讧和苏禄可汗之被暗杀，呈现出自我灭亡的趋势。由于这种形势，唐朝在不受突骑施和吐蕃这南北两大强国的威胁的情况下，经营了帕米尔以东的西域。据《唐京兆大兴善寺不空传》和不空译《昆沙门仪轨》记载，天宝元年即742年，西蕃、大石（大食）、康等五国围攻了安西城或西凉府，但是有关这次事件的记载，都充满了佛教式的虚饰，正如伯希和指出的那样，不能原原本本地相信这些记述。

737年以后，吐蕃控制南帕米尔地区的二十多个国家的情况，一如前述，但是从742年以后，吐蕃的这种统治似乎产生了裂痕。《资治通鉴》及《册府元龟》分别记载："（天宝元年即742年九月）护密先附吐蕃。戊午，其王颉吉里匐，遣使请降。""天宝元年，九月，以护密国王子颉吉里匐遣使上来，请北吐蕃来属，赐铁券。"意谓护密请降。不过，这只是极为例外的、暂时的现象，（即护密在南帕米尔各国中离唐的葱岭守捉最近）。实际上747年以前，以小勃律为首的多数南帕米尔各国，都在吐蕃的势力范围之内，这一点根据如下事实可以说明。也就是说，唐朝并没有拱手让吐蕃入侵帕米尔地区。因此，在737年到747年间，唐朝曾下令安西都护府，对帕米尔地区进行了三次攻击（参照前引《新唐

书·西域传》），但这几次攻击都败北。于是在747年玄宗特别发出敕文，令当时活跃于西域的安西副都护四镇都知兵马使高仙芝进行策划。《旧唐书》卷一〇四《高仙芝传》、《新唐书》卷一三五《高仙芝传》以及《资治通鉴》卷二一五，都详细描写了高仙芝攻击小勃律的情况。《新唐书·西域传》勃律条把高仙芝进攻小勃律的情况概括如下："天宝六载，诏副都护高仙芝伐之。前遣将军席元庆驰千骑，见苏失利之曰：'请假道趋大勃律'。城中大酋五六，皆吐蕃腹心。仙芝约元庆：'吾兵到，必走山。出诏书召慰，赐缯綵。缚酋领待我'。元庆如约。苏失利之挟妻走，不得其处。仙芝至，斩为吐蕃者，断娑夷桥。是暮，吐蕃至，不能救。仙芝约王降，遂平其国。于是拂菻、大食诸胡七十二国皆震恐，咸归附。执小勃律王及妻归京师。诏改其国号归仁，置归仁军，募千人镇之"。这段记事和两唐书的《高仙芝传》加以比较，就可以了解这样两点：第一，公元747年，小勃律国拥戴自己的国王（名苏失利），大体上保持了独立，但其王妃系吐蕃公主，而国内的五六个大酋均为吐蕃者；第二，在以一座藤桥（即吊桥）连结的邻国大勃律国内，驻有大批吐蕃军队。这一次，高仙芝对小勃律的进攻，取得了很大成功，斩小勃律国内的亲吐蕃派，逮捕国王夫妻凯旋而归。为了参考起见，高仙芝从安西都护府开始的进军路线（归路也大体上是一致的）用图表示如下（典出《旧唐书·高仙芝传》：



吐蕃把这次失败记载得很简单：

ཕག་ལོ་ལ་བབ་སྟེ། དབྱར་བཙན་པོ་ན་མར་ན་བཞུགས།

及至猪年　　　　　夏，赞普驻于那玛

ཀོག་ཡུལ་དུ་རྒྱའི་དྲིམ་པོ་བྱུང་སྟེ། བྲུ་ཤ་དང་གོག་སྟོར་ད།

廓一带出现唐人斥堠军兵　　勃律与廓被击溃

因为བྲུ་ཤ是小勃律，所以གོག་（ཀོག་）大概是指连云堡一带，亦即指旁遮河（护密）流域的。

然而，唐朝并没有通过747年的远征，完全消除了吐蕃在帕米尔地区的威胁。因为在小勃律和吐火罗之间，有所谓朅师国，这个小国接受吐蕃的贿赂，在国内设吐蕃的城堡，试图协助吐蕃控制小勃律的主要交通干线。在吐火罗国的叶护，夫里尝伽罗给玄宗的表文中，将这个期间的情况记载如下：“臣邻境有一胡，号曰朅师，居在深山，恃其险阻，违背圣化，亲辅吐蕃。知勃律地狭人稠，无多种田，镇军在彼，

粮食不充，于箇失密市易盐米，然得支济，商旅来往皆著朅师国过。其王遂受吐蕃货求，于国内置吐蕃城堡，捉勃律要路。自高仙芝开勃律之后，更益兵二千人，勃律困之，朅师王与吐蕃乘此虚危，将兵疑入。臣每忧恩，一破凶徒，若开得大勃律已东，直至于阗、焉耆、卧、凉、瓜、肃已来，吐蕃更不敢停住。望安西兵马，来载五月至小勃律，六月至大勃律。伏乞天恩，允臣所奏。若不成，请斩臣为七段。缘箇失密王向汉忠赤，兵马复多，土广人稠，粮食丰足，特望天恩，赐箇失密王敕书，宣慰赐衣物并宝细腰带，使感荷圣恩，更加忠赤。”（《册府元龟》卷九九九《外臣部》请求）。关于朅师的位置，过去有几种说法，即比定为玛斯图、起特拉、卡弗尔斯坦等。从地理上考察这个引文的内容，可知起特拉别名“小疏勒”（附带说一句，本来的疏勒也写作佉沙、迦师），因此我认为斯坦因把朅师当为起特拉是对的。并且《新唐书·西域传》吐火罗条又载：“其后，邻胡朅师谋引吐蕃攻吐火罗。于是，叶护失里忙伽罗丐安西兵助讨。”由此可见，吐蕃试图入侵吐火罗。而吐火罗叶护呈上前引那种表文，要求唐朝派遣军队的原因，也不是因为担心吐蕃侵入中亚，而是因为他觉察到了迫于他本身的危险。但对唐朝来说他的话是对的，因此玄宗再次命令高仙芝讨伐了朅师。《资治通鉴》卷二一六记载了这次远征的成功：“（天宝九载即750年二月）安西节度使高仙芝，破朅师，虏其王勃特没。三月庚子，立勃特没之兄素迦，为朅师王”。“（天宝十载即751年正月）安西节度使高仙芝入朝，献所擒突骑施可汗、吐蕃酋长、石国王、朅师王。”可见，高仙芝同时献上了吐蕃酋长和朅师王，这个吐蕃酋长可能是

被派遣到竭师的吐蕃军的将军，他是在竭师被攻占时被捕的。这样，唐军终于驱逐了吐蕃在帕米尔地区的势力，在753年，把势力扩大到大勃律。《旧唐书·段秀实传》载："（天宝）十二载（753年）封常清代仙芝，讨大勃律。师次贺萨劳城，一战而胜。常清逐之，秀实进曰：'贼兵羸，饵我也。请备左右，搜其山林。'遂歼其伏。"《资治通鉴》卷二一六，天宝十二载条也载有同样内容。大勃律之地与小勃律不同，至少从670年代以后，始终在吐蕃统治下（参照第二章）。但是大勃律第一次受到了唐军的远征，吐蕃军也没有能把它守住。看来当时唐军的士气非常高。如果说，751年怛罗斯河畔的战争具有东部唐朝和西部大食决定中亚命运的性质，那末，753年唐军在大勃律的活动似乎是难以理解的。但是，如前嶋氏说明的那样，坦罗斯河畔的战争并不象过去宣传的那样，具有中国造纸法向西方传播这种深远意义的战争。也就是说，唐朝并不因这次战败而丧失了过去在西域拥有的权益，而胜利者大食国，也没有向东挺进，侵略安西四镇之地，宁可说，怛罗斯河畔的战争是，747年以后日益巩固西域统治权力的唐朝由于过分强大，刺激了一下将帕米尔以西地区视为自己势力范围的大食国，因而受到了大食国的痛沉反击的战争。

现在我们回顾一下，长达五十年的弃隶踏赞王时期吐蕃入侵西域的过程。这个时期的吐蕃的基本政策是，联合突骑施和大食、甚至有时还联合突厥和回纥等各种势力，从中亚赶出唐朝。吐蕃有时虽和唐朝缔结和约，但在背后总是虎视眈眈，寻机挑衅。不过，当时唐朝是所谓开元之治的英主玄宗治世，也是煞费苦心地经营西域的时期。尽管吐蕃曾几次

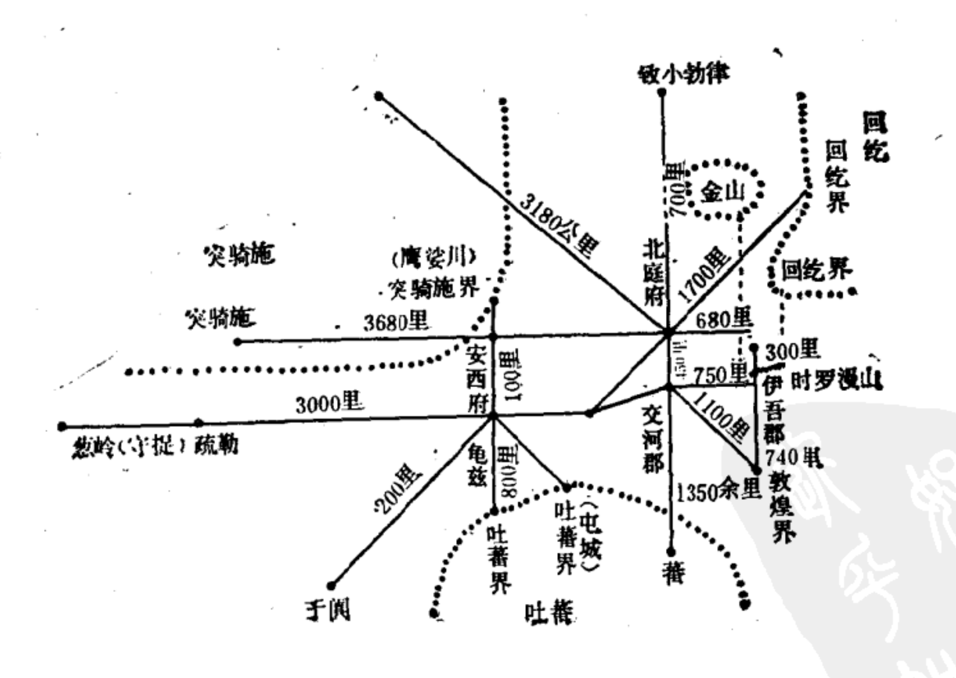
暂时入侵河西地区，最后仍然被唐军打败。因此，吐蕃较长期保持势力的地方，只有帕米尔和罗布地区。关于帕米尔地区的形势，前面我已经谈过了，下面就罗布地区的情况，谈一谈我的看法。

过去吐蕃入侵中亚的南路上有楼兰、鄯善、且末、精绝、于阗等屈指可数的绿州城市国，并且作为东西交通的要地繁荣起来。但在唐代以后，这些绿州城市国除了于阗之外，很少见于史籍。实际上这时东西交通干线已经完全移到通过于阗、朱俱波、莎车、疏勒、姑墨、龟兹、尉犂、焉耆、吐蕃等地的北路。请读者记住，所谓安西四镇就是于阗、疏勒、龟兹和焉耆（此时碎叶不在四镇之内）。试问这是什么原因呢？过去一般认为，其最大的原因是塔里木盆地变得乾燥了。地理学者们对这种观点的某些细节提出过批评。但我认为自汉到唐以前，塔里木盆地内的河流水量减少，这种现象在塔里木盆地东南部地区尤为明显，这是应该承认的。正是由于这种情况，东汉以后，南路东半部的绿州城市国变为荒凉之地。有人认为，进入唐代以后，罗布地区河川的水量有了增加，能居住和可耕地面积有所扩大。经伯希和介绍以后为人所知粟特商人的村落也是唐代形成的。但在此以前，罗布地区就其重要性来说，不如四镇地区。在隋代和唐代都分别治理过罗布地区，但这是为了阻止从塔里木地区入侵的吐谷浑势力，而不是因为它本身的重要性。如果对照一下上述历史背景，那末当然就会明白在安西四镇之一中没有罗布地区的绿州城市国的原因。当然，以经营西域为目的的唐朝也并没有完全放弃过罗布地区。特别是自从吐蕃代替吐谷浑占领柴达木盆地之后，唐朝大概重新肯定了罗布地区在军事上

的重要性。据以七世纪末叶的事实撰写的罗布地区的地方志，当时从且末到伊循城一带的罗布淖尔西南地带是归唐朝统治的，并非由吐蕃统治。当时吐蕃，所保持的只是位于罗布淖尔东南的阿尔金山地带。并且，据《旧唐书、郭元振传》及《资治通鉴》卷二〇九载，在708年到709年间，上述吐蕃控制地区仍属唐朝势力范围之内。至少在七世纪末叶到八世纪初，吐蕃对西域的入侵，不仅在帕米尔地区被阻止，而且在罗布地区也是被阻止的。但以后有关罗布地区形势的具体史料，几乎是没有。而过去发表的有关唐朝的西域经营和关于吐蕃入侵西域的专著和论文，对这一点都保持了沉默。据我所知，只有斯坦因根据他所发现的一份史料，曾对八世纪初叶以后罗布地区的形势，发表过意见。但他对在安德悦（Endere）发现的这份史料的纪年和内容的解释是有疑问的，我不能原原本本地接受斯坦因之说。而且，斯坦因在米兰吐蕃要塞遗址上发现的大批吐蕃文书中，有一件用突厥语写的文书（M.L.xxxii,006）。托玛斯认为这件文书是八世纪的，斯坦因也赞同此说，但我是有疑问的。在这件文书中出现许多突厥人名、官称、部族名和肃州、高昌等地名。正如托玛斯和斯坦因所说，这件文书不是吐蕃时期的文书（八世纪中叶到九世纪中叶），这一点只要研究文书内容是很清楚的，不过，我认为并不因此而把这件文书比定为八世纪前半叶的，因为将它视作九世纪后半叶的文书，也是可以的。托玛斯和斯坦因是怎样解释这件突厥文书中的人物带有Tigin，Tudun，Oga，Cigsi,Sangun,Tutug，lcraki，Tirak等名称这一事实呢？这些称号都是突厥族所建“国家”的高级官僚的称号。如果认为这件文书是八世纪前半叶

的，那末，当时在河西（肃州）和罗布地区以及在吐鲁番（高昌）地区，至少应该有一个突厥族的国家，或準国家的某种组织。但在历史上完全没有过这种国家和组织。如果把这件文书当为九世纪后半叶的，那末因在此地曾有过西回纥王国乃至河西回纥王国，而没有什么矛盾。西回纥王国的官号和河西回纥王国的官号，分别载于回纥文棒杭文书和于阗语文书，我们大致了解它，但我们不能忽视这些回纥国的官号同上述在米兰发现的吐蕃语文书中出现的官号是很一致的。遗憾的是，我认为托玛斯和斯坦因把上述在米兰发现的文书当为八世纪文书的看法是完全不能成立的。

当然，这并不是说，迄今尚未发现说明从710年到安史之乱以前的塔里木盆地形势的史料。因为根据八世纪后半叶所编《通典》卷一七四，州郡四，能制作如下略图。



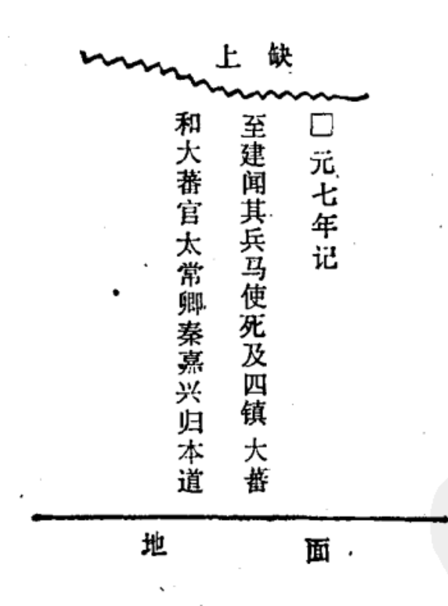
第一个问题是构成本地图之基础的年代，在此我提醒读者注意本图的所谓交河郡（吐鲁番地区）、伊吾郡（哈密地区）这种称呼。池田温指出在742年到758年间，唐朝以郡代替州。这个观点同一般认为《通典》主要记载天宝年间以前的情况这种说法吻合。看了本图以后，令人注意的是，图中没有出现突厥，而有回纥。在天宝以前的漠北，称霸的决不是回纥，显然是突厥第二可汗国。《通典》用很大篇幅，分上、中、下对突厥作了较详细记载，但对回纥记载得很少，而且这种很少的记录也是回纥在744年建国以前的情况。在《通典》卷一七四中，只有一处记载："安西都护府……南邻吐蕃，北拒突厥"。因此可以肯定本图所反映的是744年突厥灭亡以后的情况。其次，在本图中值得注意的是，突骑施仍然占据广大的漠北地区。738年苏禄死后，突骑施因黑姓和黄姓之间的矛盾表面化而国内陷入了混乱，进入了衰退时期，勉强保持了势力。当然这是750年代前半期的情况。因为自此以后，从东方移至漠北地区的葛逻禄，很快增强了势力。葛逻禄于740年被回纥击败之后向西发展。它在怛罗斯河畔的战争中，背叛唐朝，与大食勾结，这就成了大食在这次战争中取得胜利的很大原因。大概从这个时期起葛逻禄逐渐压迫突骑施，在新的天地里确立了霸权。

综上所述，我认为构成本图之基础的年代，是740年到750年代前半期。下面考察一下本图中出现的吐蕃领域。《通典》卷十七载："交河郡……南至三百五十里过荒山，千余里至吐蕃……。安西府……南至吐蕃界八百里。……东南至吐蕃界。屯城八百六十里。西南至于阗二千里。……"从相对距离来看，显然吐蕃国境达到了塔里木盆地的东南部。而

且在吐蕃境内明确记载了"屯城"这个具体地名，可以肯定，这是指吐蕃境界的。《通典》把离交河郡一千三百五十余里的地点不是记载为吐蕃界，而是简单地记载为"至吐蕃"，这个地方当然不是指拉萨等地区，而是指罗布地区或者是指柴达木西北边的。如果《通典》的这个记载无误，那就等于说，在710年前显然属于唐朝的罗布地区，在740年却已经归吐蕃管辖。安史之乱以后的情况我们不得其详，但在此以前，唐拥有控制西域的充分力量，而且在确保安西四镇的时期，为什么罗布地区会被吐蕃所控制呢？这一点是有些疑问的。根据以下两份史料，我认为在安史之乱以前，吐蕃势力还算侵入了塔里木盆地的一个角落。史料之一是《旧唐书·尉迟胜传》的记载："尉迟胜，本于阗王珪之长子，少嗣立。天宝中来朝，献名马美玉。玄宗嘉之。妻以宗室女，授右威卫将军、毗沙府都督，还国。与安西节度使高仙芝同击破萨毗、播仙。以功加银青光禄大夫、鸿胪卿，改光禄卿，皆同正。至德初，闻安禄山反。胜乃命弟曜行国事，自率兵五千赴难。"尉迟胜的即位年代不详，不过高仙芝任安西节度使，是在攻击小勃律到怛罗斯河畔战争期间的事。这样的话，尉迟胜和高仙芝同击破萨毗播仙的时间，就是747年到751年的某个时期了。另一件史料是岑参的《献封大夫破播仙凯歌六章》这首诗。封大夫系指继高仙芝掌管安西四镇之事的封常清。据闻一多的研究，这首诗就是当时在西域随封常清的岑参，为祝贺天宝十三载冬天之远征的胜利而献给封常清的凯歌。在诗中出现楼兰和蒲昌海等地名，并且在诗中把唐军的对手记载为"蕃军"。萨毗城即且末东南的茫崖镇或是其周围地区，这一点一如前述。试问在747年到754

年间，在此地安西节度使单独的，或同隶属于安西节度使下的于阗王，共同讨伐的敌人究竟是谁呢？如前所述，回顾吐蕃入侵西域的过程，我们只能认为这个敌人就是吐蕃。

在《旧唐书·尉迟胜传》中说“击破萨毗、播仙”，这是指暂时的胜利，大概尉迟胜没有驱逐吐蕃以后完全占领萨毗和播仙城。这样的话，便会出现这样一个疑问：吐蕃是从何时起入侵此地的呢？如果，斯坦因在安德悦寺院的遗址上发现的乱写的文书的纪年，是719年即开元七年，当然就不会有疑问。这个乱写的纪年，是用铁棍或用其它什么东西，在墙壁上刻画的，但因墙倒塌，保存得不完全：



沙畹把"元七年"上面的字，认为是"开"字。斯坦因进一步发展沙畹的观点，将它解释为公元719年唐朝的官吏驱逐以前占领此地的"吐蕃"，重新回到了此地，他把"本道"当作是秦嘉兴的任地，而且把这个任地看作是安德悦地区。斯坦因的解释是可笑的。因为看了照片就知道，这三行铭文是胡乱写的，而不是唐朝高级官吏在其辖区内，正常情况下参诣某佛教寺院时写的东西。如果象斯坦因所说那样，这是在隆重的情况下写的，那末就象敦煌和吐鲁番的许多例子那样，应该整整齐齐地刻在石碑上，或在墙面上画个框框，在其内用墨和笔写进去的。不是这样，这是在墙面上直接用钉子之类的东西写下来的，这使人推测，这是由于某种情况，离开此地时仓促写下来的。而且，"归本道"的"道"，是军事区或地方行政区的单位，如果认为这件文书是719年的，那末与此地有关的军事区就是安西道（治所在龟兹）。"道"作为行政区划，设在中国本土内，在西域不曾设过。诚如是，那末看来以和大蕃官太常卿的身分与吐蕃进行交涉的秦嘉兴，应该回去的所谓"本道"，就是龟兹或中国本土，而决不是安德悦。沙畹把"归本道"，解释为"回任地"，或释为"回复本来的任务"，这是对的，但他解释为到"安德悦赴任"是错误的。那么说，沙畹把这件文书的第一行判读为"开元七年记"，是不是正确的呢？斯坦因在报告中说，他把这件从安德悦发现的文书照片出示给沙畹和布谢尔以及三位中国学者，请他们判读，他们都读作"开元"。如果这种读法正确，那末在719年以后，"吐蕃"压迫唐朝，入侵到安德悦地区，甚至在天宝年间仍保持了这个地区，这对于我的观点是很有利的。尽管如此，我还不能无条件地完

全赞同这文书是开元七年文书说。因为从照片来看，“元”字上边的字，也象是“贞”字，斯坦因也承认这一点。如果是“贞元七年”，即为791年。斯坦因认为，在这样晚的时期，唐不会进入安德悦地区，因此他完全忽视了这个纪年为贞元七年的可能性。他的读法是不正确的，如前所述，实际上唐军曾被吐蕃追击过。这样看来，这个纪年为“贞元七年”说也不能忽视。因为，如后所述，正是在贞元七年即在791年前后时期，吐蕃不仅把势力扩大到罗布地区之北的焉耆和北庭地区，而且也扩大到西部的于阗地区。总之，我认为，现在还不能决定这件安德悦发现的史料的纪年，是“开元”年间的，还是“贞元”年间的问题，而只能等待发现有关秦嘉兴这个人物的新史料。

关于把天宝以前吐蕃侵入罗布地区到安德悦地区的年代为719年的问题，根据以上所述理由，保留我的意见。《通典》及《旧唐书·尉迟胜传》等史籍都是很可靠的，因此我们应该承认在玄宗时期，吐蕃至少控制过米兰到且末地区，（姑且不谈安德悦地方）虽是暂时的。

第五章　赤松德赞时期（755—796年在位）

在前一章的最后部分，我论述了吐蕃在弃隶蹜赞的末年已经入侵罗布地区的情况。但此时以安西四镇为中心的西域，仍然在唐朝的势力范围之内，这也是事实。大食国虽在怛罗斯河畔的战争中打败了唐朝，却无意东进，因此唐朝的安西节度使甚至在753年，有充分时间打击在此前长期隶属于吐蕃的大勃律。这样，在751年以后　唐朝既不受大食国的威胁，也不因吐蕃的入侵而苦恼，它在西域的统治似乎是巩固的。

但是，实际上敌人在国内。因为，在755年安禄山军在范阳举起叛旗以后，立即攻克了洛阳，紧接着又攻陷了长安，使得唐朝被引入长达八年的混乱之中。不过，失去本国援助的安西四镇，并不因此而受别国的侵略，置于其统治之下，这是得助于当时中亚形势的。也就是说，如前所述，伊斯兰势力（大食国）一开始就无意越过帕米尔地区，而突骑施苏禄死后，在黑姓和黄姓之间不断发生内讧，至于消灭突厥第二可汗国的回纥，此时远在蒙古地区，还不能把手伸到西域地区。吐蕃则看穿了唐朝的国内形势，首先从河西地区开始扩大了侵略范围，因此安西还暂时照旧保存了下来。但在夹在大国之间、对大国形势特别敏感的帕米尔地区的各国眼中，唐朝的退却已经是不能掩盖的事实了。《敦煌编年记》中有756年和760年帕米尔各国两次向赞普派遣使节的记载。

སྤྲེའུ་ལོ་ལ་བབ་སྟེ། ……བན་འཇག་ནག་པོ་དང་གོག་དང་།

及至猴年　　　　　　黑邦瑕、廓、识匿等

ཤིག་ཉིག་ལས་སྤྱག་སྟེ།　　སྟོད་ཕྱོགས་ཀྱི་པོ་ཉ་ཕྱག་འཚལད།

上部之使者前来致礼

〔བྱི་བའི་ལོ་བབ་སྟེ〕…། སྟོད་ཕྱོགས་པོ་ཉ་ཕྱག་འཚལད།

及至鼠年　　　　　　上部使者前来致礼

黑邦瑕，廓，识匿都是沿阿姆河上游的旁遮河乃至护密河流域的各国，这一点我已经谈过了。也就是说，这些国家都在开元初所设唐军最西端的根据地葱岭守捉和吐蕃军的西部基地大勃律之间，是两者争执之地，在747年高仙芝远征以后，归于唐朝势力范围内。吐蕃方面的史料中说，这些国家已臣属吐蕃。由于唐朝西域驻军和本国的联系被中断，未能阻止这种情况，它的力量大概只能作到依据以安西四镇为首的主

要城市，巩固其周围地区。虽然如此，就象前面谈到那样，在790年以前得助于中亚形势，保住了安西四镇的命脉。这个期间的情况，由于河西被吐蕃占领，根据中国方面的史料是无法了解的。幸运的是，斯坦因探险队携来的文书中，有一些能补充这时期情况的史料，下面首先看一下这件文书。

在于阗东部的坦登·乌力克遗址出土文书中有这样的文书：

1. □　　　　　　　　　　牒杰谢百姓并□
2. □杰谢百姓状诉杂差科等。
3. □被镇守军牒称。得杰谢百姓胡书、翻称"上件百
4. 姓□深忧养苍生。频年被贼损莫知□
5. 计。近日蒙差使移到六城。去载所着差科、并纳
6. 足。□兹流，今年有小小差科、放至秋熟依限输
7. 纳。其□人粮并在谢杰，未敢就取。伏望商量者。"
8. 使判一切并放者。其人粮状称，并杰谢，未有处
9. 分□百姓胡书状诉杂差科、准使判牒所
10. 由放。其人粮并在杰谢，欲往使人就取粮、未敢
11. □擅执案谘，取处分讫，各牒所由者。使又
12. 判，任自般运者。故牒。
13. 　　　　　　　　大历三年三月二十三日典成铣牒
14. 六城质逻刺史阿摩支尉迟信

遗憾的是，沙畹对这件文书的译文是有许多问题的。这件文书应该解释如下：

1．受信人是杰谢镇的百姓。

2．（唐朝在于阗方面）镇守军的官署接到了有这样内容的牒：

（1）杰谢镇的百姓向镇守军提出了诉状。

（2）这个诉状是用胡语写的（大概是于阗语），将它汉译，则其内容如下：

a，杰谢镇的百姓连年受“贼”的侵犯，损失极大。

b，因此最近杰谢镇的百姓得到上面的允许（大概是六城的刺史）和帮助，已经移到六城。

c，去年的差科已纳完。

d，由于这种情况，望减少今年的差科，将交纳差科的时间延长到秋季。

e，因人粮均在杰谢镇，设法将它取来。

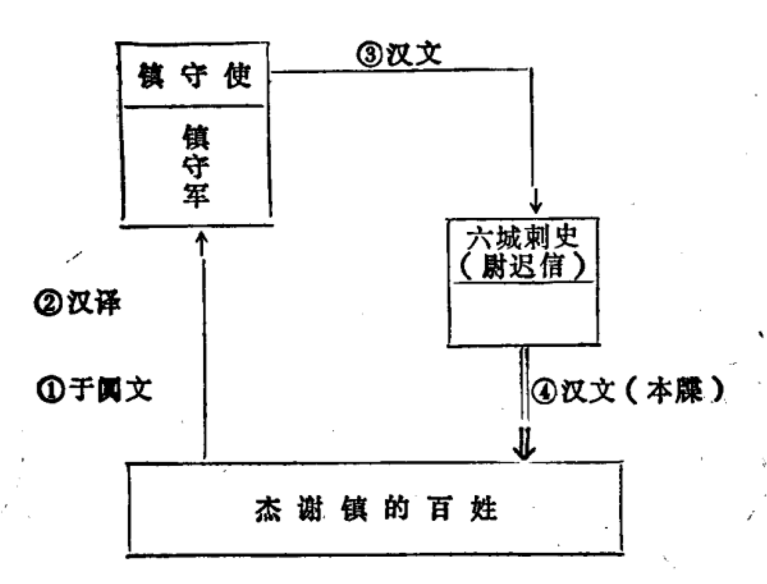
3．这个诉状已由上级（大概是指管辖于阗地方的唐朝的最高负责人镇守史）接受，并且允许自取杰谢镇的人粮。

4．因此，我向杰谢镇的百姓传达这个意思。

5．日期和书记名。

6．提出人及其姓名。

这件文书里的关系图示如下：（见下页）
沙畹和霍尔赖都认为本牒的提出人是成铣，接受人是阿摩支的刺史尉迟，这一点碍难同意．因为成铣是所谓典这种一介小吏，不能认为这种小人物能提出牒文。而且，文书直到最后一行，写尉迟的地方，都是同笔，在其下面用别笔写了一个“信”字。尉迟是姓，因此“信”绝不象沙畹所说那样，用“信件”的意思写的东西，应该认为这是本人自署的名字。在这种正式文书中，只写姓而不写名字这种非常熟悉的



情况是不能想象的，因为在皇帝、王和高级官吏发出文书时，象上述“信”这样，在文书的最后署本人名字的文书形式，在汉文文书中是常见的。正因为这样，我认为成铣只是起草本牒，并且誊写文稿的书记官，而阿摩支“尉迟信”才是提出牒文的人。从牒的书式来看，可以肯定接受牒文的人是杰谢镇的百姓。

在这件牒文中出现的大历三年就是公元768年，从文书中使用中国年号和用汉语翻译胡语的程序可知，当时在毹靼回讫地区还残存着唐军的势力。霍尔赖认为六城就是龟兹、姑墨、温宿、疏勒、莎车、于阗，这完全是误解，六城始终是指毹靼地区的六城的。本牒中的“质罗”的意思不清楚，阿摩支系于阗和疏勒授予仅次于王的人的官吏称号。沙畹仅仅看了《新唐书·西域传》疏勒条和《册府元龟》卷九六四《外臣部》封册篇等汉文史料，把阿摩支视为王（le roi），这也是误解。用吐蕃语写的《于阗国悬记》和《于阗国

年代记》载，王赴中国以后留守期间，由大臣，'A—ma—cha的Khe—meg摄政。'A—ma—cha显然是阿摩支，这个词同梵语的“大臣，辅相”一词的词源是相同的。《册府元龟》记载，册立阿摩支为王，因此阿摩支不但是大“臣”，而且应该认为“位仅次于王者”，“具有下一次当王的资格者”这样的意思。出任阿摩支的，一般是王族和尉迟家的出身者。本文书中的阿摩支，姓尉迟证实了这一点。沙畹把本文书中的尉迟（信），当为当时于阗王尉迟曜，这也是有疑问的。整个来说，唐朝在异族地置府州时，在府和州分别任命都督和刺史。在安西四镇之一的于阗曾设过都督府，因此于阗王当然被任命为毗沙都督，现在还有一个在上元年间伏阇雄（伏阇和尉迟同）被任命为都督的例子。但是，在本文书中出现的阿摩支尉迟（信），只具有刺史称号。唐朝向羁縻州的首领授予刺史的称号和毗沙都督“领州十”这两点来看，尉迟信大概是统治于阗所辖十州之一部分的刺史。王族和尉迟家出身的尉迟信作为阿摩支，虽位仅次于王，但同时又以统治于阗地区的一个州或统治几个州的刺史身分，住于六城。

我们从这件牒式文书中能看到于阗地区的政治机构，亦即能看到土著政权和汉人驻军这二重体制的一个环节，现在姑且不管它。在此我最关心的问题是这样两点：一，768年，在于阗地区，唐朝尚有充分的势力；二，但在于阗的东部国境附近，当地百姓几乎每年都受“贼”的入侵，因而不得不移居它处。从前一章所述情况来看，可以肯定这个“贼”就是以米兰为中心入侵罗布地区的吐蕃军。当时，吐蕃军在河西地区由东向西曾依次攻陷过鄯州（762年）、凉州（764

年）、甘州（766年）、肃州（766年），并且是倾注全部力量攻击尚未攻下的瓜州和沙州的时期。由于这种情况，驻罗布地区的吐蕃军数量并不大。因此我认为吐蕃用这种少数军队来单独攻击于阗是不可能的，吐蕃军的攻击仅仅停留在于阗东部国境地区的突发性入侵和掠夺，其最大原因即在此。

反过来说，这种情况说明，在吐蕃完全控制河西以前，于阗是安全的。事实上在鞑靼回纥出土文书中有781年、786年、789年以及790年纪年的汉文文书各一至二件；在鞑靼南部的巴拉瓦斯岱出土了有722年和789年纪年的文书各一件；而在慕士塔克又出土了有790年纪年的一件文书。除了这些有纪年的文书外，同时又出土了大批没有纪年的汉文文书。从整个文书的内容和性质来区分这些文书，则有官文书、民间经济文书（借贷和契约文书）、寺院关系文书。其中还散见兵马使、都尉、仓典、监馆、善政坊等词这一点来推测，于阗还有唐驻军的势力。而且，从印度归途中的沙门悟空在780年代中期访问于阗时，尉迟曜（尉迟胜的下一代王，受唐的册封）作为于阗王尚健在，还有汉人的镇守使郑据其人，这充分证明上述我的推测是正确的。《悟空入天竺记》也载有除了于阗以外的其它三镇即疏勒、龟兹、焉耆还各有土著王和唐朝的镇守使，在钵浣国（拨换城）和北庭也有唐朝的镇守使和节度使的情况。因此，至少780年中期以前，安西四镇没有受吐蕃的侵略，保持了其命脉，这是很清楚的。但是和本国断绝联系的此地唐军和当地军队是非常焦急的，一旦吐蕃军真正实行攻击，就会马上垮掉。然而，如前所述，吐蕃军的攻击矛头并没有指向西域地区。

试问，吐蕃完成对河西的攻略以后，把矛头指向西域，是什么时期呢？在河西地区，直到最后抵抗吐蕃的，是沙州。以前对沙州的陷落有几种说法，后来几种看法被否定，剩下了781年说与787年说。其中787年说更有说服力。最近山口瑞凤提出了修正意见，即提前一年在786年沙州被攻陷说。但大家都肯定了787说。我也同意786年或787年说。其理由有这样两点：第一，吐蕃充分认识同回纥全面冲突的可能性而全面开始攻击北庭的时间是789年的冬天；第二，说明于阗地区形势的中国史料和当地史料，791年以后几乎都没有。我特别认为，后者是吐蕃终于投入军队，攻陷于阗的结果。赤松德赞治世是在796年以前，我看了《敦煌年代记》作为赤松德赞的功绩所载如下内容，进一步肯定了我上述看法：

རྒྱལ་པོ་འདིའི་རིང་ལ། འབྲོ་ཁྲི་གཟུའ་རམ་ཤགས་ཀྱིས། སྟོད་

此王之时， 没庐墀苏茹木夏

ཕྱོགས་སུ་དྲང་སྟེ། ལི་འབངས་སུ་བཀུག་ནས་དཔྱའ་ཕབ་པོ།

领兵北征 收于阗于治下，抚为编氓，征其贡赋

所谓上部地区就是指帕米尔地区（特别是南帕米尔地区），这一点一如前述，因此这里的所谓“向上部地区进军”大概是指在785年？到786年，吐蕃和大食在帕米尔到吐火罗地区的大战说的。但是，根据《悟空入天竺记》和写着唐代年号的汉文文书出土情况来看，吐蕃占领于阗地区大概是790年，因此与上述“向上部地区进军”这种情况不是直接有关的。吐蕃对于阗的最后一次攻击是重新实施的，而这一次进军路线可能有这样两条路线：第一，从东部的罗布地区西进西域南路的路线；第二，从西部的帕米尔地区东进的路线。

在于阗北方的麻扎塔克出土了写着贞元六年十月四日这个日期的文书和大批吐蕃语文书，这些文书大部分是属于790年以后的。吐蕃攻略于阗以后，大概立即构筑了麻扎塔克要塞，作为吐蕃驻军统治该地区的根据地，以防止来自北路龟兹方面的敌人。在此地出土吐蕃语文书中，特别值得注意的是军政关系文书。托玛斯详细研究了这些文书，说明了麻扎塔克就是吐蕃当时统治于阗地区的中心地，吐蕃人称之为ཤིང་ཤན（鄯善）。

现在回过头来看前面介绍为安德悦寺院遗址所保存的所谓胡写的文书，可知把该纪年不当为“开元七年”，而是当为“贞元七年”，也能毫无矛盾地解释其内容。换言之，驻在安德悦地区的唐军（及当地军队）受到从罗布地区西进，或者受从于阗地区东进的吐蕃军的攻击而打败，以至使兵马使死亡。因此，作为和大蕃官太常卿停留在安德悦的秦嘉兴，决定回到本来的任地（可能是安西道的根据地龟兹）。因为这样解释，年代上也没有什么太大的矛盾。我认为根据前述理由，这种可能性是充分存在的。但是，在弄清秦嘉兴这个人的经历和肯定年代以前，对这件安德悦文书，我们应该采取慎重态度。

终　章

现在回顾一下吐蕃对中亚的入侵，大致可以分为三个时期：（一）七世纪后半叶；（二）八世纪前半叶；（三）八世纪后半叶到九世纪前半叶。七世纪后半叶吐蕃的入侵中亚，是在历代作为宰相实行专权的噶尔一家的指导下进行的，主要试图通过帕米尔地区进入中亚。而且，在这个时

期，吐蕃曾暂时控制过中亚。在八世纪前半叶，吐蕃不仅重视了帕米尔地区，而且把侵略的手伸向了罗布地区，从而从东西两个方向迫近了中亚。但是，此时正是唐朝经营西域的一个大跃进时期，吐蕃并没有表现出非常的活动。进入八世纪后半叶以后，吐蕃趁唐朝因安史之乱而退却之机，向中亚展开了超乎第一期的异常的侵略活动，特别是，吐蕃从八世纪末叶开始完全控制了整个天山南路地区；而且，此时吐蕃对中亚的统治，由于控制了东部的河西到罗布地区和西部的帕米尔地区，是相当稳定的。吐蕃不论在名义上还是在实际上都成为交流东西南北物资的中心和成为融合文化的中心，因而其本身也得到发展、对周围产生很大影响，从而在世界历史上作出极大贡献的时期，也正是这个时期。

吐蕃决不是“秘境”。不！宁可说，在因造船技术和罗盘针等的进步而海上交通飞跃发展的“近代”以前，吐蕃比位于欧亚大陆两端的日本和英国，是更为开放的国家。正是由于这种情况，吐蕃只要有“力量”，就试图向“四方”扩张势力和领土。本文只是探讨了这种“四方”中的一部分。以前，关于吐蕃王国时期的西藏的问题，人们重视了吐蕃和东部中国的关系和它同南部印度的关系，但是，今后将会要求史学界重视吐蕃同西部的伊朗、叙里亚、阿拉伯、北部的粟特、塔里木盆地、天山地区、蒙古地区的关系，努力从根本上理解其历史、经济、语言、文化、宗教等各个方面。只有这样，才能正确认识吐蕃，从而进一步加深我们对世界历史的洞察力。

释ཁྲོམ：七——九世纪吐蕃帝国的行政单位

（匈）乌瑞 著　沈卫荣 译

1．本文旨在确定早期吐蕃文献记载中出现的“ཁྲོམ”的意义和它在七、九世纪吐蕃行政组织中的地位。

迄今为止，“ཁྲོམ”一词在吐蕃文献的译写中似没有出现任何困难，因为有确实根据可断定此字在古吐蕃文献中意为“市场”、“集市”、“一群人”、“众人”等。学者们将文献记载中的“ཁྲོམ”一词译作“商业中心”、“城镇”、“城市”或者“小镇”、“市场”等等不一而足，更有甚者，有时还直接将它译为“人口”。之所以如此，完全是因为这些译写毫无疑问都适合于文献中的前后联系。分歧至多只存在于在特定的章节内是否存在一个意为“市场”、“城镇”、“人口”的共有名词，或者表示一个区域的普通名词。

麦克唐纳夫人为提供这一古藏文词的更正确的译名铺平了道路。她将“ཁྲོམ་ཆེན་པོ”译为“州”。根据最近发现的几个材料来判断，在“ཁྲོམ”这个词的范围内，这个译名是持之有据的，它是指有相当规模的边境行政区。但对所见资料的深入的分析表明七—九世纪的“ཁྲོམ”一词似还不能简单地与当时汉地的“州”相勘同。

2． PT1088号文书残片 1，右页，为找出“ཁྲོམ”一词的确切涵义提供了一个重要的契机。在那些作为常例一个接一个记录下来的文书中，发现了一个诏谕的副本或草稿，并附有确定的年代，即如下：ཡོས་བུ་ལོའི་དཔྱིད། ཀྭ་ཙུ་ཁྲོམ་ཀྱི་དུན་ས། སུག་ཙུ་བཏབ་པའི་སྐབས（?）“兔年春，瓜州ཁྲོམ在肃州召开大会期间”。ཀྭ་ཙུ（也经常写作 ཀྭ་ཚུ）现在已很清楚是藏文译名，是从汉文“瓜州”借译过来的。瓜州是古代汉地的一个州名，它的中心在今甘肃省安西城的东南面。同样 སུག་ཙུ 也可以与肃州勘同，肃州是古代汉地的另一个州名，它的实际中心即是一度曾享有盛名且至今仍闻名于世的“酒泉”。这样，仅依照上面援引的材料为主要根据，我们可以断定至少有古代汉地的二个州同属于瓜州 ཁྲོམ 之内。

另一个很重要的线索出现于《敦煌本吐蕃历史文书大事年纪》中公元755年夏天的一个记载中。据这儿的记载，在对汉地边境进行一次袭击之后，རྨ་གྲོམ་གྱིར་བཙུགས་ཏེ། ཞང་མདོ་བཞེར་རྨ་གྲོམ་གྱི་དམག་དཔོན་དུ་བཀའི་ཕྱལ།。རྨ་གྲོམ་被重新建立了，尚·多热被任命为རྨ་གྲོམ་的军事长官。རྨ་གྲོམ 可从别的资料中搞清楚，它无疑就是指黄河上游河套附近的地区。不过，在《大事年纪》755年的记载中“རྨ་གྲོམ”不仅仅用作一个地方名词，而且还指这地区的一个重建的行政单位，这联合词组的后半部分“གྲོམ”无疑是代表一个政治术语。而这一类的术语只有“ཁྲོམ”在讨论中，之所以会如此，是因为在古代文稿中象用བཀའི་གྲིམས来取代 བཀའི་ཁྲིམས的拼写法是司空见惯的。因此依靠公元755年的记载，人们可以从黄河上游的གྲོམ中了解到，“ཁྲོམ”是由军事长官

(དམག་དཔོན)统治的，这就表明ཁྲོམ基本上是一个军事性质的行政区划。

至此所得出的结论只有加上P·T1089号文书提供的材料方可以告一段落。P·T1089号文书因拉露的《八世纪吐蕃官员请求复职呈文》一书而公之于世。在这个记载中，对有关沙州官员中的品位的争议可以作出结论了。在这一点上，有关各个地区官员的次序的早期配置也大量被援引。

在这个文书中，有一名为མཁར་ཙང་的ཁྲོམ连续出现了四次（11．12，30，33，35），这是个很重要的段落，它包含了有关这个ཁྲོམ中官员品位的调整的材料，这个调整是经军事长官举行考核后才进行的；此段落还包含有一个与大尚论的协议。（11.12—14）。这些情况似与《大事年纪》755年的记载所得到的结论相符合，即ཁྲོམ是由军事长官统辖的。

更为引人的是同一文书的再下一章节，据此所示，因在一段时间内，没有颁发自ཙེ་རྗེ以下治理肃州汉民的官员的品级的诏诰，故而出现了长期的混乱。因此要求有一个已由军事长官作为诏谕颁发下去的关于品秩的决议的副本。这儿也有一个可资参考的品秩目录，这是军事长官和瓜州巡抚官基于沙州ཙེ་རྗེ所提交的有关品秩的情报而发的诏谕所决定的（11·43—50）。根据这一段落，拉露本人认为沙州是从属于瓜州军事长官的。毫无疑问，人们必须承认这个军事长官是瓜州ཁྲོམ的最高领袖；更深一层则人们可以发现，除了瓜州和肃州之外，瓜州ཁྲོམ还包括前沙州的领土。

现在又给人们提出这样一个问题，在吐蕃统治下古代汉地的州作为行政单位到底维持了多长时间？在我们正在讨论的文书P·T1089中，正如拉露所指出的，沙州的最高长官

以沙州的རྩེ་རྗེ་བློན、沙州རྩེ་རྗེ和沙州的རྩེ་རྗེ等称号出现（11·5，43，46，47，），甚至于就以རྩེ་རྗེ和རྩེ་རྗེ་བློན的形式出现而没有地方名字（11.44，53，80）。除此之外，沙州རྩེ་རྗེ也在其它敦煌文献中出现过许多次。由于在《翻译名义大集》中，རྩེ་རྗེ与梵文Kottapāla相对应，拉露将རྩེ་རྗེ译作“县长”。这个译名本身诚然是不尽完美的，但依我之见，人们决不能将རྩེ་རྗེ看作就是汉地州的最高长官刺史。在吐蕃米兰文书中，རྩེ་རྗེ和རྩེ་རྗེ་བློན几乎都是与罗布泊地区的城镇联结在一起出现的。著名的有：（1）ཀ་དག，它可与穆斯林作者笔下的kadhak和katak相勘同(ཀ་དག་གི་རྩེ་རྗེ)。(2)小鄯善，它是接近米兰的古吐蕃城堡（ནོབ་ཆུངས་བའི་རྩེ་རྗེ）。（3）大鄯善，即今天的卡克里克（且末）（ནོབ་ཆེད་པོའི་རྩེ་རྗེ）。同样在吐蕃玛咱尔塔克文书中也提到鄯善རྩེ་རྗེ，即于阗王国北部边境的玛咱尔塔克古堡（ཤིང་或鄯善ཤིན་ཤན་ཀྱི་རྩེ་རྗེ）。所有这些例子都是指那些较小的以绿州为中心地区的最高长官。尤其将རྩེ་རྗེ视为州的长官，倒不如将其比作县的长官更为贴切一些。不过，我更喜欢用镇长来译写རྩེ་རྗེ，而不用县长，镇长似更接近于梵文Kottpāla的意思。同样对被拉露译为“县长顾问”的རྩེ་རྗེ་བློན，我亦应将其改为“镇长顾问”或“镇长（兼）顾问”，因为它在沙州官员品位的名册中常常名列首位，所以用这个称号更为准确。

3. 至此所得出的结论可以为吐蕃时期的一些敦煌汉文文书和碑铭中提供的材料所证实和完成。新近逝世的戴密微教授对这些文书中提供的材料作了很全面的分析，而拉露则甚而已经注意到了这些材料与P·T1089文书记载的一致性。

关于这个问题最重要的汉文文书是不列颠图书馆馆藏S·

1438卷，它包括几个官方文书的草稿和一些沙州都督私人信件，在这些官方文书中提到了外部汉人叛乱集团对沙州的一次袭击和它造成的后果。叛乱者杀戮了在沙州的吐蕃官吏。但后来他们被本文书的作者，当时的瓜州留后使逮捕，并将那些逮捕了的叛乱者引渡到肃州。留后使派了一个新的节儿到沙州，这样，那儿的形势才又复平静。根据他本人的叙述，戴密微认为沙州留后使的地位应高于沙州节儿。拉露将这些与P·T1089文书中有关瓜州军事长官在解决瓜州官员品秩争议中所扮演的角色的材料对照起来了。

为了使我们的结论更有说服力，必须使这些官员的汉文名称更为接近原意。自八世纪后半期始，当节度使一职出现空位时，即由留后使暂行其职。事实上在伯希和汉文文书2449左页，文书2和3中有几个章节是关于瓜州新节度使的；尤能引起人们兴趣的是公元839年的一段表文，其中有一个官员的名称为大蕃瓜州节度行军并沙州三部落仓曹及支计等使。

“节儿”也是值得研究的，在S.1438号文书中，节儿是瓜州留后使派往沙州的最高官员的称号，那时此地的长官已遭谋杀。戴密微氏企求解释这一在汉文文献中出现的名称，他认为“节儿”或许就是藏文རྩེ་རྗེ的一个外来借词或音译。这无疑是一个很正确的解释，就我所知，“节儿”一词仅仅在吐蕃统治时期的文献记载和一个记载有关驱逐吐蕃节儿、848年沙州“蛮子暴动”的后期文书中的一个章节中出现。

通过对以上所涉及的汉文和藏文材料的分析，我们可以得出这样的结论：ཁྲོམ是一个很大的行政单位，它包括好几个汉地的州。在藏文中，ཁྲོམ的首领称为“དམག་དཔོན”

（军事长官）。在汉文中则称为节度使。节度使空缺时，由留后使暂充其职。这为ཁྲོམ的基本的军事性质提供了证据。因此，我认为ཁྲོམ一词的正确译名应是“军事行政区”。作为“ཁྲོམ”的分区，人们仅能证明存在一些为ཅེ་རྗེ统辖的小区。实际上，敦煌汉文文书为证实在吐蕃不存在相当于汉文州的行政单位提供了强有力的证据，因为它们表明沙州的吐蕃头领并不是“刺史”而是“节儿”，而节儿则是藏文“ཅེ་རྗེ”的音译。

4. 上述结论尚待用年代学和地理学的材料来补充。

至八世纪末叶，只有《大事年纪》中含有ཁྲོམ的材料。在676/677这一年中，有“ཁྲི་བཞོས་ཁྲོམ”即“青海（库库诺尔）地区的军事行政区”的记载。在704年又有“རྨ་ཆུ་ཁྲོམ”即“黄河军事行政区”。但其只标明这仅是一个较小地区的名称。后来，这个行政区肯定在730——740年间汉人的攻击中遭到破坏，因为最早在公元755年夏天的一个文书中就有有关这个行政区的恢复的记载。这儿还提到一个军事行政区的大行政行关，在公元741年夏天树敦的尚采儿它被列于吐蕃统治者之前，树敦在今西宁以西地区。

根据敦煌、米兰、玛咱尔塔克以及其它一些不同类型的文书的记载，自八世纪末叶到吐蕃王国的瓦解，零星的甚至可以延续到下一个世纪这一段时期内，我们可以知道有一大批的军事行政区。这些军事行政区从东至西，排列如下：

（1）རྨ་ཁྲོམ，黄河军事行政区，见于P·T1089号文书的记载，其中很清楚地记载，在རྨ་ཁྲོམ的财政和悉笼大臣དཀོར་པ་དང་། སྤྱངས་རྨ་ཁྲོམ་པ（1.7）之间召开的，得出了解决沙州官员品秩争议的结论相同的大安抚使会议被中止了。在

P·T1082号文书中，有一封公元十世纪甘州回鹘的首领写的藏文信，它表明在当时ཀ་ཀྲོམ是一个独立的政治单位，在与回鹘可汗结盟后，它已自成一体了（11.9—10)。石泰安企图将这古老的军事行政区——尽最大的可能——与ཀ་ཁྲོམ和ཁྲོམ联结起来。ཀ་ཁྲོམ་和ཁྲོམ在五世和七世噶玛巴的游记中出现过，它位于果洛མགོ་ལོག边境和接近林གླིང་的封邑的地方。

（2）དབྱར་མོ་ཐང་ཁྲོམ་ཆེན་པོ, དབྱར་མོ་ཐང་大军事行政区。这个大行政区的存在仅仅被དེ་ག་གཡུ་ཚལ寺的祈祷文所证实，（33右页1.1，34左页1，3）。有关 དབྱར་མོ་ཐང་（它不仅在古代文书中出现，而且也常常在地理文献，特别是宗教和神话传说中出现）的地望，长期以来一直被认为在青海湖附近地区，直到最近黎吉生认识了在拉萨的ཞོལ铭文对于确定དབྱར་མོ་ཐང་的更确切的位置的重要性。在有关758年和763年之间对汉区的征服的记载中，此铭文提到དབྱར་མོ་ཐང་属于汉区。即使这是一个不完全的记载，但确定 དབྱར་མོ་ཐང་ 应位于青海湖的东面或北面是毫无问题的。

（3） མཁར་ཙན་ཁྲོམ་ཆེན་པོ།མཁར་ཙན་ཁྲོམ།ཁར་ཙན་ཁྲོམ།ཁྲོམ་མཁར་ཙན་པ,(མ)ཁར་ཙན（大)军事行政区，这个军事行政区的名称不仅在P·T1089号文书中有其记载（11，12，30，33，35)，而且在དེ་ག་གཡུ་ཚལ寺的祈祷文（38右页，11.2—3 .39右页，1.3，39左页1·1）中也有记载。我有充分的理由将它与凉州，亦即今日的武威相勘同，我在另一个地方对此作详细的讨论。

（4） ཀྭ་ཅུ་ཁྲོམ་ཆེན་པོ།ཀྭ་ཅུ་ཁྲོམ། ཀྭ་ཅུ་ཁྲོམ།瓜州大军事行政区，除了较严格意义上的瓜州以外，如前所述，它还包括肃州和沙州。

（5）一个包括整个罗布泊地区的军事行政区，十有八九命名为ཚལ་བྱི，即萨毗，尽管ཚལ་བྱི་ཁྲོམ的名称犹待发现。托玛斯认为同一ཁྲོམ有ཁྲོམ་ཆོ་བ་ཚ་ད和 ཧུ་གྱུ་ཁྲོམ 二个组合名称，这是建立在对残缺不全的章节和省略的程式所作的错误的解释之上的，因此，它们是难于接受的。不过，我不想在这儿作详细的探讨，因为我希望在不远的将来在一篇文章中对吐蕃在罗布泊地区的统治问题作一个专论。

（6）于阗王国中的一个佚名军事行政区。有关地方事务的一些玛咱尔塔克的吐蕃文书中出现过ཁྲོམ的名称，以此可证明这个军事行政区的存在。不过在这重遭残损的段落中，〔……〕དབྱིལད་སྲུང་རྩེ་ཁྲོམ་དུ། སྲ〔……〕（玛咱尔塔克文书卷001，右页，1.3），我不能象托玛斯所能做的一样，来确定这个 ཁྲོམ 的名称。因为，很容易确定དབྱིལད是一个氏族名称，在我看来，玛咱尔塔克文书，vioob，右页1.2，中的དབྱིལད་སྲུང་རྩེ只能作为一个单个的名词来解释。

（7）བྲུ་ཤའི་ཡུལ་གྱི་ཁྲོམ，བྲུ་ཤ军事行政区（即吉尔吉特），这个军事行政区仅能从《金刚续瑜珈修行教诫全集经》的题署中了解，此经的解译是由 དཔ་བོ་དེ་ད་ན་ར་ཁ་ཏ 和ཚེ་བཙན་སྐྱེས完成的，他们的活动按照宁玛派的传说大约在九世纪左右。

至此我们可以得出这样的结论：ཁྲོམ是建于边境地区的军事行政区，或者至少是在东部、北部和西部极远边境地区，这些地区对吐蕃王国有很重要的军事意义。在王国内部不存在 ཁྲོམ，这已被资料的沉寂和རེ་ཀ་གཡུ་ཚལ་寺的祈祷文中（40，左页1.3）སོ་ཁམས་ཀྱི་ཁྲོམ巡卫边省的军事行政区和ཡུལ་ཆེན་པོའི་དབུས 大区域中心之间的差别所证实。

白居易致吐蕃当局书

(公元808年—810年)

(捷克)约瑟夫·柯尔玛斯 著

阿沛·晋美 译

一、序 言

我们对西藏历史的发展趋势以及对唐代(618年—907年)汉藏关系—呈现在汉文的官方史书中—的理解和认识，是基于大量丰富的史料基础之上的，因为我们已经可以随意使用《新唐书》和《旧唐书》·《吐蕃传》(1)的新旧两种译本，旧译本是S.W.布什尔(2)的，新译本是P伯希和(3)的，所有的内容都是涉及唐代西藏历史和汉藏关系。由于新近出版的中国学者王忠(4)对《新唐书·吐蕃传》所作的范围广泛的笺证，而使得这一领域的研究工作得到了新的发展。如果我们再加上藏学家们对吐蕃文献的翻译和研究，如J.巴柯(与F.W托马斯和C.杜散协作)(5)、A.H.弗兰克(6)、B.I.库兹涅佐夫(7)、李方桂(8)、H.E.黎吉生(9)、G.列里赫(10)、F.W.托马斯(11)、G.杜齐(12)以及其他的人(L.皮特池、G.乌瑞、A.罗纳·达斯和V.A.拉契涅夫斯基)，那么我们就可以对这一时期西藏历史的发展以及它与汉地的关系的总的情况和一些特殊的形势勾画出一幅丰富多彩而又相当平衡的图

画来。

为了能够更清楚地说明公元九世纪的头一个十年中唐蕃关系的全貌，我们必须在官方的汉文资料中加上著名的唐朝政治家和诗人白居易（772年—846年）起草的四封信，这是810年左右他以宪宗皇帝（806年—820年）和其他汉地官员的名义，写给四位吐蕃高级政府官员的。这些信件首先是有关正在讨论的陕西、甘肃一带的唐蕃边境问题，然后是有关签署一个新的唐蕃会盟盟约的问题（过去的盟约是783年签订的，新的盟约只是到821—822年才签订），最后是一大堆次要的事情。本文的目的是要研究起草这些书信的历史环境，并且尽可能准确地提供一篇译文和注解。

当我们阅读下面的每一封信时，如果对它们进行详细的分析，并且把它们与其它的汉文资料如新旧唐书，或者《资治通鉴》[13]、《唐会要》[14]和《边裔典》[15]相对照，那么我们就有可能搞清这些信件的大致年代。这个年代大约是公元808年至810年之间。从白居易的传记[16]中可以看出来，这一段时期，他先是从807年11月到811年4月[17]在翰林院供职，后来出任左拾遗（从808年4月到810年5月）[18]。在他出任翰林学士期间，要经常以皇帝的名义制定帝国的文件，诸如制、敕、诏、书等，并且不断地以中央有时甚至以地方当局的名义起草来往的官方书信[19]。在白居易的文集[20]里我们发现了他在这一时期起草的成打的类似的文件，所有这些文件都是对白居易的从政的热情和他的政治活动的最雄辩的证明。至于他给各地君主的信——我们对这一部分尤其感到兴趣，除了下面我们将要分别谈到的致吐蕃当局的四封信之

外，还可以在他的文集里找到致朝鲜（新罗）、缅甸（骠国）、南诏的君主和回纥可汗的信件。[21]

然而，A.威利以及紧跟着他的E·弗菲尔等人错误地声称，白居易在他的宦途中只给吐蕃当局写过三封信。当然，今天恐怕没有人能够准确地说出白居易到底起草过多少封这类信件。然而，通过对他的选集中收集的与吐蕃当局的书信往来的研究[22]，或者看一看专门收集唐代文件的一本书即《文苑英华》[23]中白居易的那一部分，或者看一看《全唐文》[24]，就可以清楚共有四封信，总计2,100个汉字遗留至今。

据我所知，这四封信从未译成任何一种欧洲文字，也从未对其中的任何一封信进行过专门的研究。这也许就是研究唐代汉藏关系时对这些重要的文件未能充分发掘使用的一个原因。只有其中的三封信（按照我们的排列是第1、3、2三封）被A.威利在一定的范围内进行过研究，他还翻译过其中的某些段落。A.威利以后只有少数几位学者提到过这些书信，如P.戴密微[25]、李方桂、王忠和E.弗菲尔。

上述书信很少受到注意的另一个原因大概是由于它们涉及的范围是十分有限的，实际上它们只是唐代汉地和西藏之间错综复杂的军事、政治关系中的一段插曲。但是，白居易的四封信的局限性可以立即被它们的至少两个巨大的优点所平衡，从而为对它们的专门性的研究提供充实的基础。首先，它们作为当时正在讨论的事件的历史资料而具有很大的价值，而且它们记载了相当丰富的十分有趣的细节，而后期的官方史书由于种种原因不能够，实际上也没有记载这些细节。新旧唐书是在事情发生之后的150年至250年中描述公元

九世纪初叶的唐蕃关系，因而它所记述的历史事实是极为简略的，当然也是不全面的[26]，而白居易致吐蕃当局的信正相反，它们是在唐蕃边境争端正在达到白热化的时候写的。况且，它们不是起草于一位不偏不倚的观察者之手，而是出于一位完全卷入整个事件之中并对此有极大兴趣的当事的政治家之手[27]。因此，白居易书信的形式（当时用于外交通讯的语言和格式），以及主要是由于他们自己对新的政治形势所负有的责任，使得这些书信充满了他们那个时代的真实的气氛，并对某些重要的问题提供了最直接的见解。

白居易致吐蕃当局四封信的另一个优点是它们显而易见的官方特色。正如我们将要在下面看到的，白居易起草的这些信或是以皇帝的名义，或是以政府高级官员的名义发出的。在这种情形下（而且鉴于白居易对朝廷的忠诚），我们有理由认为，他所写的一切有关唐蕃边界争端和唐蕃间相互关系上的其它问题，都是完全代表官方意见的，而且与朝廷对吐蕃政策的意图和实施是完全一致的。分析唐朝对吐蕃的政策，不是本文的目的，不过通过白居易的信，我们对它会有一个很好的了解。

因而，如果我试图对产生这四封信的总的历史背景和具体环境作一番描述的话，我想它不仅是有趣的，而且在许多方面也是有益的。适当地丰富我们对白居易多方面的著作的了解——迄今他的诗歌要比他的公文出名得多——就成为本文研究的一个副产品了。[28]

最后，我愿表示对范业本先生的感激之情，他从1963年在布拉格查尔斯大学哲学系讲授中国文学时起，就对我在翻

译中文时所遇到困难给予了帮助。我还感谢他在特殊的问题上所给予我的许多宝贵的建议。当然，本书中仍可找到的缺点和错误只能由我一个人来负责。我还希望能够得到讲英语的读者们的宽容，因为他们能够理解，对于我来说，将一种外文翻译成另一种外文并不总是那么轻而易举的。在这一点上我愿表示对伦敦东方和非洲研究学院的约翰·拉斯特先生的感谢，他很快地把本文从头到尾校阅了一遍。

二、历 史 背 景

安禄山的反叛及其在随后的年代里（755年以后）带来的各种后果，对唐代汉地造成了许多影响，除了国家政权的总的削弱和混乱以及国家经济的不可救药的衰落之外，另一个直接的政治后果就是从根本上削弱了汉地的中央政府曾经有效地行使的对北部、西北部和南部的广阔边疆地区的军事和行政上的管理与控制。安禄山反叛（因中原西部的邻居们的越来越频繁的入侵而愈益加剧）之后整个中原汉地陷入了军事上的混乱和政治上的不稳定局面，中央政府一度失去了对广大的边界省份陇右道及其东连的省份关内道[29]的西部疆土的有效的控制。其结果是，唐朝在西部和西北部的边界，也就是与吐蕃和突厥相连的边界，一直向东移到凤翔（现在陕西境内的一个古老的城镇）附近，与唐代的首都长安只有一百英里左右的路程。西藏人征服了现在甘肃省的几乎全部属地。在《旧唐书》传196（上），116页上，对安禄山反叛之后唐蕃边界的总的形势作了如下的描述：

“乾元之后，吐蕃乘我间隙，日蹙边城，或为虏掠伤杀，或转死沟壑。数年之后，凤翔之西，邠州之北，尽蕃戎

之境，湮没者数十州。”

在同一个地方还指出，唐朝西南部（即今四川和云南北部）的剑南道的“西山”也丢给了西藏人。由此，因其空前的领土扩张而达到其民族历史上最光辉时期（赤松德赞王在位时期755—797）的西藏人，在随后的六、七十年间，成了中原汉地西部和西北部广阔领土上的新统治者。（直到九世纪中叶）。

为了证明这一点，我们可以从汉文资料里引用一系列具体的例子。比方说，在757年，西藏人已经侵入了陇右道的廓州和岷州（廓州位于现青海化隆西部，岷州是现在的甘肃岷县），以及剑南道的霸州（霸州位于今四川省四土的西北部）。

在肃宗（756—762在位）的最后一年，西藏人占领了临州（今甘肃临洮）、洮州（洮州位于今甘肃临潭西面）、秦州（今甘肃秦安以北）、渭州（今甘肃陇西）[30]以及山南西道的成州（今甘肃成县，唐代的山南西道一直延伸到今天四川的东部和东北部）。

763年秋天，在侵入关内道的泾州（今甘肃泾川以北）以及京畿道的邠州（今陕西邠县，京畿道是733年在关内道的属地上设置的，包括整个的首都长安地区及今陕西的南部地区）以后，吐蕃人长驱直入，拿下了长安。在经过十五天的不很成功的占领之后，他们向西撤退了，把凤翔围困了几天，还侵入了原州（原州是今甘肃之固原——固原现在宁夏境内，译者）、会州（今甘肃中卫西南——中卫现在宁夏境内，译者）并再次占领成州和渭州（这个渭州大概是今天甘肃的隆德，参看本文注[30]，王忠认为它是指陇西——隆德

现在宁夏境内，译者）。

吐蕃对邠州的进攻，尤其是对奉天（今陕西乾县）地区的进攻反复了好几次，一次是在764年（在同一年，北方的凉州，即今日之甘肃武威，也落入西藏人之手），一次是765年。这一年，随着在具有战略意义的城镇奉天发生的新的战事，皇帝决定御驾亲征，朝廷官员们的坐骑也被征用了，在首都到处设有团练。

在随后的几年里（767年和768年），吐蕃军队的进攻方向一面指向灵州（今甘肃灵武以南——灵武现在宁夏境内，译者）和位于长城以北（应为以南，译者）的武州（今甘肃同心之近邻——同心现在宁夏境内，译者），另一面指向南方的西川（今成都邻近地区）。由于吐蕃军队在这些年中的不间断的入侵，迫使朝廷采取特殊的措施，以加强保卫分散在唐蕃两军对阵线上的唐军堡垒。唐朝文献提到过768年—769年的这些议案措施，尤其是774年颁布的一项特别帝国法令[31]。

尽管在随后的年代里很少有完全摆脱吐蕃的侵入和袭扰的时候，但是他们的力量在逐渐的减弱。到780年左右，我们已经能够看到唐蕃关系有好转的迹象，双方在这个时候都因连年不断的交战而明显地感到精疲力尽了。在唐蕃对阵线上停止这种袭扰并且恢复往日的和平和友好，这种愿望早在前几年就时有表达 如在762年、766年、768年、769年、772年和774年，然而总的来说都是不成功的。只有779年的措施显得稍微长久一点。在这一年，根据汉文资料的记载，唐朝和吐蕃第一次交换俘虏，他们对待俘虏也变得更加人道了，而且从这时起，双方互派和平使节也成了一项定期的事

务了。

780年以后双方不断加强外交活动的最终目的，是缔结一项结盟条约以结束双方长达二十多年的武装对峙行动，恢复和平与安定，并且重新划定共同边界线。在这一方面的双边会谈已经得到长足的进展，以致于到781年—782年时双方都开始在他们的官方信件中提出了他们自己的一些边界主张。到782年，已就举行边界会谈的仪式的时间和地点达成了协议，缔约双方最终选定下一年的第一个月的十五号（即公元783年2月20日）为会盟日，地点在秦州的清水地区（今甘肃清水县），这是在吐蕃方面的实际边界线以内。双方的会盟代表亦被指定，他们是唐朝方面的陇右道总督（陇右节度使——译者）张镒和吐蕃方面的“宰相”尚结赞。《旧唐书》中详细地描述了结盟双方在仪式上发誓结盟的情形。

有关唐蕃边界的问题（这当然不是现代概念中的边界划分法），在清水会盟中是这样写的：

“今国家所守界：泾州西至弹筝峡西口[32]，陇州西（今陕西陇县）至清水县，凤州西（今陕西凤县）至同谷县（成州，今甘肃成县），暨剑南西川大渡水东为汉界。”

“蕃国守镇在兰（兰州，今甘肃省会）、渭（渭州，即陇西）、原（原州，今宁夏固原）、会（会州，今宁夏中卫），西至临洮（临州及洮州）；又东至成州，抵剑南，西界磨些诸蛮，大渡水西南为蕃界。”

“其黄河以北，从故新泉军[33]直北至大碛（戈壁的南郊，汉语中现称作大〔沙〕漠），直南至贺兰山骆驼岭为界[34]。中间悉为闲田。”

在其结尾部分，又就下列规定达成了协议：

“盟文有所不载者，蕃有兵马处蕃守，汉有兵马处汉守，并依见守，不得侵越。其先未有兵马处，不得新置，并筑城堡耕种。”(35)

尽管783年的清水会盟是汉藏关系史上的一个重大的里程碑（事实上这是双方签订的第一个同类的条约，根据当时盛行的习惯，要举行两次仪式：先是在吐蕃方面的共同边界线上，然后是同年七月——783年8至9月份，在唐朝边界线内），但是正如下面的事实所显示的，双方所寻求的长久的和平和友好的关系这一真正的目标，还很明显没有达到(36)。

786年，唐蕃之间又发生了战争，吐蕃军队侵入了泾州、陇州、邠州和宁州（今甘肃宁县），掠走人畜，毁坏庄稼。随后又有进一步的入侵，如788年（这一年吐蕃人又进入了泾、邠、宁、庆——今甘肃庆阳等州，以及鄜州——今陕西鄜县，即富县）；792年（他们侵入了灵州城，把百姓和牲畜都赶跑）；同一年唐朝与吐蕃军队在山南西道进行了一场恶战；796年（这一年吐蕃军队又恢复了对庆州的进攻）；801年（吐蕃拿下了灵州，杀死了该城的总督，拆除城墙，掳杀百姓），等等。

比起上述所有事件来，下面的两件事意义更加重大，因而有必要在这里详细地加以叙述。此二事是吐蕃在786年至787年对盐州和夏州的占领，以及787年所谓的“平凉劫盟”。

盐州（今甘肃华池以北）和夏州（今陕西横山以西）两州都位于黄河大转弯的地域之内，同于786年至787年间落入吐蕃人之手。吐蕃人在这两座城里各驻屯着一千人的军队，

在此之后不久，即787年春天，唐朝政府派遣使臣崔澣前往吐蕃，强烈反对吐蕃当局派遣军队侵占两州。事实上，吐蕃对盐州和夏州的占领是对清水会盟的公开的背弃。（根据盟约精神，盐州和夏州均在唐蕃边界的唐一侧）但是吐蕃方面则辩解说，他们由于没有得到唐朝方面曾经许诺过的因吐蕃协助唐朝平定朱泚叛军[37]而答应给予的报酬，因而占领了这两个州。不过，吐蕃方面的发言人（还是那个于783年签订清水会盟的尚结赞）告诉唐朝使者说，如果唐朝方面愿意举行一个新的结盟仪式以巩固双方的友谊，那么吐蕃方面就可以放弃这两个州。

平凉事件是在下述形势下发生的：清水会盟后的不安定的四年里，尤其是在发生了盐州和夏州的事件以后，双方都感到有必要举行新的会谈以恢复清水盟约的效力，并且，如果必要的话，重新明确边界问题的某些条款。起初这一切都是准备在清水举行，后来会谈双方决定将仪式改在平凉河谷举行，那里四面开阔，有很多优点。（平凉位于泾州附近，在行政上它也隶属于泾州）盟誓的日子定在787年的五月十五（公历六月五日）。会谈举行以后，吐蕃方面再次借口仍未得到为平定朱泚之乱而提供的武力支援的报酬，出人意外地袭击了唐朝方面的会谈代表，有些人当场被杀，有一些人（总数为六十人）被擒。被俘者们（其中包括郑叔矩和路泌，此二人我们将在讨论白居易的第一、二封信时详细加以介绍），全部被解往西方监禁。

平凉劫盟导致了唐蕃之间相互关系的进一步恶化，这种状况持续了近二十年。

除了前面已经叙述过的诸多事件之外，平凉劫盟之后唐

蕃边境上发生的事端，有与白居易的信件内容有关的秦州、原州和安乐州的问题。

秦州早在762年就被吐蕃占据。原州是763年占领的，而这次占领是得到清水会盟的明确承认的。787年，吐蕃军队重修了原州的城墙，并在城中建了强大的堡垒。安乐州建在今甘肃中卫县（应为宁夏——译者）。所有这三个州都位于唐蕃边界具有重要战略意义的地段上（尤其是秦州，正好处于首都长安到新疆的交通要冲地带）。吐蕃军队对它们的占领，构成了对唐朝的长久的威胁。然而，唐朝于九世纪初叶首次提出的归还三州的要求，如果没有804年以及随后几年中发生的一系列重大事件，恐怕不会那么顺利地为吐蕃方面接受。

在吐蕃，804年牟尼赞普（797—804在位）死，他的儿子赛那累（804—817在位）继位。同一时期，唐朝的皇位也空缺了两次。805年，德宗皇帝（780—805在位）死，皇位由顺宗（805年）继承了六个月，顺宗退位后宪宗继位（805—820在位）。每次出现这种事情，双方总要交换一些官方使节——他们中的有些人是前来凭吊故王的，有的则是前来通报新皇帝的继位的，等等——并且总要对战俘实行一次大赦。这种相互尊重和谅解的表示对逐步消除双方间原有的敌对情绪起了积极的效果。到810年，吐蕃方面准备放弃这三个重要的州，无疑在很大程度上就是这种变化了的局面产生的结果。

在这一特别时期将发展唐蕃关系当作首要大事的第二个因素就是来自回纥的不断增加的军事威胁。808年，回纥甚至企图向北面和东北方向进军，把吐蕃赶出陇右道（包括凉

州城）。因为局势的变化，吐蕃几次企图与唐朝结盟以对付回纥的威胁。寻求一个新的盟邦——唐朝，其代价很自然就是立即结束对它的领土的侵扰，并且对其它所有有争议的问题持一种和解的姿态，包括归还唐朝的三个州。我们只有将这一新的发展记在心中，才能懂得为什么吐蕃的使臣在810年与唐朝大臣杜佑会谈时提出他的政府愿意将秦、原、安乐三州的领土归还给唐朝。

在这一时期对恢复唐蕃友好关系有很大影响的最后一个，当然不是最小的一个因素，大概是九世纪的头一个十年中开始的会谈是要签订一项唐蕃结盟的条约，这一条约准备替代783年的那个老条约，同时结束787年在平凉企图恢复清水盟约的效力的不成功的计划。[38]唐朝方面在会谈预备期提出的一个要求就是修正783年的老条约明确规定的与吐蕃的边界线，并特别提出要求归还秦、原、安乐三州。吐蕃人所受到的军事上的压力和他们寻求与唐朝结盟的要求，给唐人以盼望已久的机会，使他们得以发挥全部能力，不仅是在上述三州的问题上，而且也在其它的发生在共同边界线上有争议的问题上，为他们自己谋利益。

总之，我们可以认为九世纪的头一个十年中唐蕃边境形势的特点是停止了公开的敌对活动，每一方都郑重其事地准备消除过去的误解。这样一来，又为更加经常和更有成果地互派使节并且进行更加富有建设性的双边会谈创造了良好的环境。

上面叙述的历史背景以及九世纪初叶唐蕃关系上的总的政治气氛形成了白居易致吐蕃当局四封信的社会环境，它们的实际内容不仅证实了上述事件，而且还提供了许多非常有

趣的细节。

三、白居易致吐蕃当局的四封信

导　言

白居易致吐蕃当局的四封信，根据它们的内容和形式，以及它们的目的，可以分成两个不同的部分。这种划分法与白居易文集和全唐文上的排列略有不同，从严格的史学观点来看，应将这些信按下列次序排列：3—1—2—4，或者3—1—4—2。

第一部分是白居易以宪宗皇帝的名义写给当时吐蕃政府的两位高级官员“宰相”贝吉允丹（即所谓的“钵阐布”或“贝钦波”）和大将尚赤松结（尚绮心儿）的两封信（按我们的排列是第一、二封信）。这两封信分别写于809年和810年，主要内容都是关于要求归还吐蕃占领的秦、原、安乐三州问题，以及作为缔结唐蕃结盟条约的先决条件的划定新的边界的问题。它还建议新条约的细节首先要与甘肃前线的唐朝军队主帅达成协议。最后，白居易还提到了两个唐朝使者的问题，他们是787年在吐蕃失踪的郑叔矩和路泌，自那时起一直没有他们的任何消息。在信中，他要求将他们送回唐朝，不管是死是活。

第二部分是白居易以唐朝两个西北边疆地区的军事总督，朱忠亮和王佖的名义分别写给吐蕃方面对等的官员节度伦和赞勃藏的两封信（按我们的排列是第三、四封信）。这两封信分别写于808年和810年，其中提到的多是些琐碎的事情，如有关部分唐古特人的入侵事件，吐蕃帮助唐军围剿当

地的部分土匪的事情，以及一大堆次要的事件和唐蕃边境上的令人不安的事态（例如点燃烽火，越过边界，建立一条防御线，等等，不一而足）。

附录：　　　　白居易致吐蕃当局的四封信

第一封信　与吐蕃宰相钵阐布敕书

敕吐蕃宰相沙门钵阐布(39)。论与勃藏(40)至。省表及进奉具悉。卿器识通明。藻(41)行精洁。以为真实合性。忠信立诚。故能辅赞大蕃。叶和上国。弘清静之教。思安边陲。广慈悲之心。令息兵甲。既表卿之远略。亦得国之良图。况朕与彼蕃。代为甥舅。两推诚信。共保始终。览卿奏章。远叶朕意。披阅嘉叹。至于再三。所以割还安乐。秦。原等三州事宜。已具前书。非不周细。及省来表。仍未指明。将期事无后艰。必在言有先定。令(42)信使往来。无壅疆场。彼此不侵。虽未申以会盟。亦足称为和好。必欲复修信誓。即须重划封疆。虽两国盟约之言。积年未定。但三州交割之后。克日可期。朕之衷情。卿之志愿。俱在于此。岂不勉欤。又缘自议三州已来。此亦未发专使。今者赞普来意。欲以再审此言。故遣信臣。往谕(43)诚意。即不假别使更到东军(44)。此使已后应缘盟约之事。如其间节目未尽。更要商量。卿但与凤翔节度使计会。此已处分。令其奏闻。则道路非遥。往来甚易。颇为便近。亦冀速成。更待要约之言。皆已指定。封疆之事。保无改移。即蕃汉俱遣重臣。然后各将成命。事关久远。理贵分明。想卿通才。当称朕意。曩者郑叔矩。路泌(45)因平凉盟会。没落蕃中。比知叔矩已亡。路泌见在。念兹存没。每用恻然(46)。今既约以通

和。路泌合令(47)归国。叔矩骸骨亦合送还。表明信诚。兼益在此。其论与勃藏等寻到凤翔。旧例。未进表函。节度不敢闻奏。自取停滞。非此稽留。昨者方进表函。旋令召对。今便发遣。更不迟回。仍令与祠部郎中兼御史中丞徐复及中使刘文璨等同往。其余事宜。已具与赞普书内。卿宜审于谋议。速付诚怀。兼有少信物赐卿。具如别録。至宜领也。冬寒。卿比平安好。遣书指不多及。

〔注〕此信约写于公元809年——译者。

第二封信 与吐蕃宰相尚绮心儿(48)等书

敕吐蕃宰相尚绮心儿等。论思诺悉(49)至。省表并进奉具悉。卿等才器特茂。识略甚明。仗义立身。资忠事主。上佐赞普。下康黎元。以寻盟纳款为谋。继好息人为请。是卿上策。吐(50)朕中心。每览表章。辄用嘉叹。朕与彼蕃国。代为舅甥。日结恩信。自论盟会。颇立岁时。常欲速成。以为永好。虽诚明之内。彼此无疑。而言约之间。往复未尽。今故略收(51)来意。重示所怀。想卿通明。当所鉴悉。河陇之地。国家旧封。论州郡。则其数颇多。计年岁。则沿来甚近(52)。既通和好。悉合归还(53)。今者舍而不言。岂是无心爱惜。但务早成盟约。所以唯言三州。则没于彼者甚多。归于此者至少。犹合推于礼让。岂假形于言词。来表云。此三州非创侵袭。不可割属大唐来。且此本不属蕃。岂非侵袭所得。今是却归旧管。何引割属为词。去年与论勃藏来。即云复取进旨(54)。赞普便请为定。今两般使至。又云比之小务。未合首而论之。前后既有异同。信使徒烦来去。虽欲速为盟会。其如无所适从。静言二三。故不在此。

若论如好。即今(55)各无侵轶。已同一家。若论修盟。即须重定封疆。先还三郡。若三郡未复。两界未分。即是未定封疆。凭何以为要约。若彼吝惜小事。轻易远图。未能修盟。且务通好。至于信使一往一来。但令疎数得中。是表情意不绝。彼有要事。即令使来。此有要事。亦令使往。若封疆(《白氏长庆集》中作"境"字)之上小小事。意但令边头节度两处计会商量。则劳费之间。彼此省便。前般蕃使论悉吉赞至(56)。缘盟约事大。须审商量。未及发遣。后使虽是两般。所论只缘一事。故令相待。今遣同归。在于日时。亦未淹久。所送郑叔矩及路泌神柩及男女等。并已到此。良用恻然。厚赠远归。深嘉来意。其刘成师元非刘阔子姪。(57)本是成都郡人。已令送还本贯。其余事目。并在赞普书中。卿等宜审参量。以付朕意。使回之日。可备奏闻。今遣兼御史中丞李铦(58)及中使与回使同往。各有少信物。具如别数。至宜领之。秋凉。卿等各得平安好。遣书指不多及。

〔注〕此信约写于810年——译者。

第三封信 代忠亮(59)答吐蕃东道节度使论结都离(60)等书奉敕撰

大唐四镇北庭行军泾原等州节度使检校工部尚书兼御史大夫丹阳郡王朱忠亮致书大蕃东道节度使论公都监军使论公麾下。专使辱问。悚慰良深。国家与吐蕃。代为舅甥。日修邻好。虽曰两国。有同一家。至于封疆。尤贵和叶。忽枉来问。稍乖素诚。虽有过言。敢以衷告。来书云。频见烧草。何使如然者。至如时警边防。岁焚宿草。盖是每年常事。何

忽今日形言。况牛马因风。犹出疆以相及。草木延火。纵近境而何伤，遽怀异端。未敢闻命。又云去年忽生异见近界筑城者。且国难通好(61)。军不撤警。近边修缉。彼此寻常。况城是汉城。地非蕃地。岂乖通理。何致深疑。静言思之。谁生异见。顷曾报牒。彼已息词。今又再言。宁无惭德(62)。又云皇天无亲。有德即辅者。皇帝君临万方。迨及四载。道光日月。德动乾坤。南北东西。化无不及。若非皇天辅德。明神福仁。北虏何为归明。南蛮何为慕化。风雨何因大顺。岁时何因屡丰。则神助天亲。可明验矣。彼若无故生疑。无端结怨。但思小利。不务远图。则咎孽之生恐不在此。永言取笑。却请三思。又云汉之臣下频有叛逆者。近以吴蜀小寇。暂肆猖狂。未及讨除。寻以殄灭。皇威不露。妖沴自清。岂假彼蕃。远思傍助。忠亮谬蒙恩渥。叨在蕃垣。恭守边隅。幸邻封壤。纵未能为汉名将。亦不可谓秦无人。辄献直言。以祛深惑。愿推诚信。同保始终。各勉令图。以求多福。岁暮严寒。唯所履安胜。远垂惠贶。愧佩殊深。今因押衙回。亦有少答信。具如别纸。恕轻勘也。不具。忠亮敬白。

〔注〕此信大约写于公元808年冬天——译者。

第四封信　代王佖(63)答吐蕃北道节度论赞勃藏书

大唐朔方灵盐丰等州节度使检校户部尚书宁塞郡王王佖致书大蕃河西北道节度使论公麾下。远辱来书。兼蒙厚贶。慰悚之至。难述所怀。国家与彼蕃。代为舅甥。日洽恩信。虽云两国。实若一家。遂令疆埸之臣。得以书信相问。况麾下以公忠之节。雄勇之材。翊佐大邦。经略北道。佖近蒙制命。

守在边陲。慰望之情。一二[64]难尽。皇帝以赞普频遣和使。恳求通好。凡此边镇。皆奉朝章。但令镇[65]守封陲。不许辄[66]令侵轶。至于事理。彼此宜然。且如党项久居汉界。曾无征税。既感恩德。未尝动摇。然虽怀此抚循。亦闻阙彼财货。亡命而去。获利而归。但恐彼蕃不知。大为党项所卖。其中亦闻诱致。事甚分明。不能屡陈。计已深悉。今请去而勿诱。来而勿容。不失两境之欢。不伤两国之好。在此诚为小事。于彼即是远谋。幸履坦途。勿遵邪径。今圣上德柔四海。威及万方。虽外国蛮夷。尚皆率伏。况中华臣妾。敢有不恭。岂假彼蕃。欲相借助。诚愧厚意。终讶过言。承去年出师。讨逐回纥。其间胜负。此亦备知。不劳来书。远相示及[67]。所蒙奇赠。并已检到。佖为边将。须守常规。马及胡瓶。依命已受。其回纥生口缘比无此例。未奉进止。不敢便留。今却分付来人。至彼望垂检领。有少答信。具如别数。幸恕寡薄也。初秋尚热。惟所履珍。和谨因译语官马。屈林恭回。不具。佖白。

〔注〕此信大约写于公元810年——译者。

——摘自《白香山集》、《白氏长庆集》

注　释

（1）《旧唐书》，200卷，刘昫、张昭等编纂于945年。我用的是中华书局1931年上海版的《四库备要》。

《新唐书》，共225卷，欧阳修、宋祁等编纂，我用的是《四库备要》本。1773年，沈炳震把新旧唐书合订为260卷。其中的吐蕃传由S. W. 布什尔于1880年译成英文。

（2） S·W. 布什尔：《汉文资料里的西藏的早期历史》、

《皇家亚细亚学会杂志，1980年。）

（3） P·伯希和：《西藏古代历史》，1961年，巴黎。

（4） 《新唐书吐蕃传笺证》，北京，1958年。

（5） J·巴柯、F·W·托马斯、C·杜散：《敦煌本吐蕃历史文书》，巴黎，1940—1946。

（6） A·H·弗兰克：《印属西藏的古迹》第二册，加尔各答，1914年和1926年。

（7） B·I·库兹涅佐夫，《Tibetskaja Letopis "Svetloe zercalo carskich rodoslovnych"》，列宁格勒，1961年。

（8） 李方桂：《821年—822年的唐蕃会盟碑》，《通报》44，1956年。

（9） 请参看他的《拉萨古代历史诏书》，（伦敦，1952年）以及发表于《孟加拉皇家亚细亚学会杂志》（1949年）及《皇家亚细亚学会杂志》（1952、1954、1964年）上的其他有关古代西藏的文章。

（10） G·列里赫：《青史》，第二册，加尔各答，1949年和1953年。

（11） F·W·托马斯：《西藏的经典著作》和《关于新疆的吐蕃文书》第三册，伦敦，1935—1955。

（12） G·杜齐：《藏王陵考》，罗马，1950年。

（13） 《资治通鉴》，294卷，司马光编纂于1085年。我用的是古籍出版社10卷册的版本（北京，1956年）。

（14） 《唐会要》，100卷，王溥编于961年，我用的是"国学基本丛书"16册版（商务印书馆，上海，1935年）。

（15） 《边裔典》，68—71卷。在"古今图书集成"中，10,000卷，蒋廷锡等编于1725年。我用的是中华书局800卷版本（上海，1934年）。

（16） A·威利：《白居易的生活和时代》伦敦，1949，和

E·弗菲尔的《白居易传》、《作为谏官的白居易》。此外还有苏仲翔的《白居易传论》（上海，1957年）和王拾遗的《白居易》（上海，1957）。

（17） 参看弗菲尔第20和23页，苏仲翔17页。

（18） 参看弗菲尔20和23页，苏仲翔17页，王拾遗28页。

（19） 作为翰林学士的职责，请看Des Rotours：《Traite des fonctionnaires》15—19页。

（20） 有众多的白居易选集，我在准备本文时用的是下列两种选集：

①《白香山集》，文学古籍刊行出版社，北京，1954年。

②《白氏长庆集》，文学古籍刊行出版社，北京，1955年。

（21） 据我所知，除了只有A·威利曾提到过这些信件并对其中的两封作过一个摘要以外，还没有人对它们做过细致的研究。

（22） 请看《白香山集》第2部，第6册，39卷50—51页。58—59页，60—61页（按我们的排列是1、4、2），以及同书40卷79—80页（第三封）。还有《白氏长庆集》第3部第8册，56卷42a—43b页，50a—51a，51b—52b（次序是1、4、2）以及57卷70b—71b（第3封）。岑仲勉曾试图尽可能准确地确定白居易致吐蕃当局的信。

（23） 《文苑英华》，1,000卷，李昉、宋白编于982至987年之间。这本书里只包括两封信，都是以皇帝的名义写的（按我们的顺序是1和2）。它们在469卷10a—11a页和470卷1a—2b页。

（24） 《全唐文》，1,000卷，董诰等编纂于1814年。白居易的书信在665卷2a—4a页（第1、2封）及674卷1a—2b页（第4、3封）。

（25） P·戴密微：《拉萨的法诤》。

（26） 参看《旧唐书》卷196（下）11b—12a页及《新唐书》卷216（下），6a—6b页。

(27) 白居易对中国西部边疆的军事和政治形势的兴趣，尤其是他对中央政府抵抗吐蕃侵犯不力所感到的不满，甚至反映到他在这一时期所写的诗词中来了，如他的《新乐府》中的一首叫作《西凉伎》的诗，他叙述了一个老兵的悲惨的呼声："自从天宝兵戈起，犬戎日夜吞西鄙。凉州陷来四十年，河陇侵将七千里。平时安西万里疆，今日边防在凤翔。缘边空屯十万卒，饱食温衣闲过日，遗民肠断在凉州。"

(28) E·弗菲尔在他的《作为谏官的白居易》一书中把白居易描绘成一个杰出的官员。这是他在把白居易回忆他自己在808年至810年期间作朝廷谏官的生涯进行翻译、注解的基础上得出的结论，这无疑增加了他的功劳。但是，白居易与番地统治者的通信，尤其是就在几乎同一时期起草的致吐蕃当局的书信，弗菲尔既没有进行翻译，也没有加以讨论。正如我已经说过的，他只是扼要地提了一下，还不十分正确。

(29) 陇右道大致相当于今天的甘肃中西部，关内道或称关中道大致相当于今天的陕西省。

(30) 实际上，在唐代有两个同叫渭州的地方。陇右道的渭州是今甘肃陇西，在它的东北部，在关内道有另一个渭州，它大致位于今甘肃的隆德（隆德现在宁夏境内——译者）。

(31) 参阅《旧唐书》卷196（下）。

(32) 弹筝峡的确切位置尚未确定，它位于清水河——渭水的一个支流——上游的某地。

(33) 根据李方桂的说法，新泉军位于会州——今甘肃靖远东北——以北二百里处。

(34) 贺兰山是黄河西面的一条著名的山脉，它在今日中国内蒙古自治区和甘肃省的交界地区。（在宁夏回族自治区境内——译者）。骆驼岭大概是此山脉南端的一条通道。

(35) 783年唐蕃会盟的全文见《旧唐书》卷196（下）。

（36） 唐蕃联军征讨朱泚的叛军，这在双方关系上的确是个极其罕见和不同寻常的例外。朱泚是个中国将军，他在回纥的支持下于783年至784年企图篡夺王位。在攻占长安以及在奉天围攻皇帝后，他登上王位，并且给自己的王朝起名叫作“大秦”（后改称“汉”）。在吐蕃军队的援助下，皇帝打败了朱泚并夺回了长安。朱泚被他的手下杀于785年8月。

（37） 见36。根据《新唐书》卷216（下）的记载，唐朝和吐蕃在763年达成一项协议，说如果吐蕃从首都长安撤退，那么它会得到四个州的领土，包括泾州和灵州。因为唐人不守信用，吐蕃在784年征服了朱泚之后，再次提出了根据原来的协议规定的划地的要求。因为在过去了二十年之后吐蕃仍未得到唐朝曾许诺过的土地，所以他们毁弃了条约规定的义务，占领了盐州和夏州两地。由于同样的原因，吐蕃又于787年挑起了平凉事件。

（38） 新的盟约实际上是在十年以后，即821年至822年签订的。

（39） 钵阐布，即藏文དཔལ་ཆེན་པོ，是吐蕃政府中的一个最高职位（又有人认为钵阐布是藏文བན་དེ་ཆེན་པོ的译音——译者），当时任此职的是བན་ཁ་དཔལ་གྱི་ཡོན་ཏན，他是个僧人，在赛那累（804—817）及热巴巾（817—842）掌政时任吐蕃“宰相”，曾参加821—822年间的唐蕃会盟。

（40） 论与勃藏，很可能就是白居易第二封信中的“与论勃藏”，更准确地说应是“论乞缕勃藏”。据旧唐书记载，他曾于805年、806年出使唐廷。另外，戴密微认为此人大概与白居易的另一封信中提到的所谓“吐蕃北道节度论赞勃藏”同属一人。

（41） “澡”字在《文苑英华》中为“操”字，此处用“操”字才能讲得通。

（42） “令”字在《白氏长庆集》中作“今”字，此处用“今”字似乎更为恰当。

（43） “谕”字在《文苑英华》中为“输”字。此处看来应为“输”字。

（44） 东军，不明其意，是否应理解为唐境对面的吐蕃边防军事单位？

（45） 787年5月，郑矩叔任“司勋员外郎”，并被委任为出席平凉会盟的唐朝使团的“判官”。路泌也任此职，随后出任“检校户部郎中”。平凉劫盟后，郑被监禁在河州，路和其他人被关在廓州和鄯州。

（46） “每用恻然”，意为“每每因其而感到悲伤”，英译文中用“sympathy”即“同情”、“怜悯”，似乎不大贴恰——译者注。

（47） “路泌合令归国”，英译文中为“in accordance with（our）orders Lu Pi should be sent back to china……”，意为“根据（我们的）命令（或规则）路泌应被送回国”。“令”在这里不作“命令”讲，而是“使”或“让”的意思，此句意为“路泌应该让（或“使”）他回国”，况且根据当时的唐蕃关系和双方书信中的客套程度来讲，似乎不该出现“命令”对方做某事这一类情况——译者注。

（48） 尚绮心儿，即ཞང་ཁྲི་སུམ་རྗེ，是八世纪末叶九世纪初吐蕃历史上的一个著名人物，在汉文文献中他的头衔有“中书令”、“都元帅”、“宰相”等，是他领兵占领了敦煌，并成为那里的第一任吐蕃总督。以后他经常在唐蕃边境地区充任吐蕃的高级官员，他在822年的唐蕃会盟中扮演了很重要的角色，并在吐蕃与盟大臣中名列第二。

（49） 思诺悉，藏文སྟག་སྒྲ的译音，他很可能就是805年7月出使唐廷的论“悉诺”，他还可能与822年到达长安的悉诺息同为一人，后者的名字出现于821年的唐蕃会盟文件中。

（50） “吐”字，《文苑英华》中为“叶”，英文作者认为此

二字皆通，然用“叶”字，有“相合”、“合洽”之意，似乎更符合本文原意——译者注。

（51）“收”在《文苑英华》中为“叙”字，用“叙”字似乎与上下文接不通。

（52）“则沿来甚近”，“沿”在《白氏长庆集》中为“没”。从上下文看，用“没”字似乎更合适，因为计年岁，这些州郡是新近才“没入吐蕃之手”的，而用“沿来甚近”，似不大妥当，因这些州郡早就属于唐朝，而且与上下文不符，或用沿来甚“远”，亦可讲通。英译文中未提《白氏长庆集》中的“没”字，然其译文却能从上下文理解原意，翻译得相当准确。下面是这段译文：thon they (belonged to ns) continuously till the very recent days——译者注。

（53）“悉合归还”、“合”字在这里作“应当”、“应该”讲，英译文中的“(it is necessary) for all of them to be returned entirely”即“将它们全部归还”，把“合”字理解为“全部”“完全”是不对的——译者注。

（54）“即云复取进旨”，“旨”在《文苑英华》中为“止”，英译文认为“止”字与上下文不符，并将此句译为“he had said that you would again present (tribute and accept our) commonds”，意即“他说你们将再次进（贡，并且接受我们的）命令（旨）”。看来，英译文的作者因否定了“止”字，故把此句中的“进”字理解为“进贡”（present tribute），并把“旨”字当作了“圣旨”（commands）。实际上，此句中的“复”是“复命”、“答”、“告”的意思，不是“再次”（again），“取”是“选择”“采用”的意思，而不是“接受”（accept）。因此“进旨”应为“进止”，即“进退去留”之意，而非“进贡和接受圣旨”，这样亦与后面的句子“赞普便请为定”相符，这句话的意思是“是进是退，将转告赞普，以便请他定夺”。英译文中的“然后赞普请求做出一个

决定”（The tsan—p'u then asked for a disicion ）这句译文，看来也不大准确——译者。

（55） “今”，英译文作者认为应为“合”字，然译者认为此处仍应为“今”字尚能上通下达。这句话的意思是：“若论和好，那么今天双方互不侵犯，已经如同一家了；若论修盟，那么还要重新修定疆界”这与后面的“未能修盟，且务通好”相互佐，说明“修盟”与“通好”表示双边友好关系的不同程度：“通好”容易，而“修盟”则须作出更大的努力方能达到，因而“若论和好，那么今天我们已经互不侵犯，如同一家了，但是说到修盟，那么还要重新划定疆界才行。”所以这句话的意思不是像英译文中所说的“If we speak of peace and good relatious, then we showlol seek toglt—hen（共同寻求，即他所说的“合”字）that there shoolol be no aggression on either sides（说到和好，那么我们应当共同寻求互不侵犯）”。——译者注。

（56） 悉吉赞，可能就是唐书上记载的与783年的清水会盟有关的悉颊藏。

（57） 刘闢，西川的代理总督，因反叛，于806被高崇文击败，同年九月作为逆贼处死于长安。从这封信中可以看出来，他死后，唐朝政府看来急于捉拿并处罚他的逃往吐蕃的亲属。吐蕃方面把两个姓刘的年青人与囚犯一道送回来，说是刘闢的儿子和侄子。但是被白居易否认了。（“刘成师元”究竟是不是两个人，尚不敢确定。“子姪”是特指刘闢的儿子和姪子，还是泛指他的后代，如“子弟”、“子孙”等，亦不甚清楚。况且，“元”字在《全唐文》中为“原”，如此一来，此句就成了“刘成师原非刘辟子姪”，这似乎是说“刘成师本不是刘闢后裔”，这样，“刘成师”是一个人，而不是像英译文作者所说的刘成、师元二人是刘闢的儿子和姪子——译者注。）

（58） 李铦，唐书中有几处地方曾提到他，一次是《旧唐书》196卷（下）上，《新唐书》216卷（下）说到787年他官拜左庶子并

出使吐蕃的事，等等。

（59） 朱忠亮，其生平见《旧唐书》列传101和《新唐书》列传95等。

（60） 结都离，戴密微认为可能是某些中文资料（如《册府元龟》传987）中的一个叫“话都”的人（“话”可能是“结”的转讹）。

（61） 且国难通好，英译文中为“Althongh relations bet—woen（our two）states are good（now），”（尽管〔我们两〕）国间的关系（〔现在〕是好的），此段译文似乎原意不符。“且国‘难’通好”，是说两国间因难以通好，故才有后边的一句：“军不撤警”——译者注。

（62） “静言思之，谁生异见。顷曾报牒，彼已息词；今又再言，宁无斯德？”这一段英译文作者似乎理解得不够准确，他是这样翻译的：“You（better）talk gwiotly and reflcct about it If anything wnusual should be noticed, it showld instan—tly be repored in a dispatch。You had stopped talking（about all that），yet today you are bringing it up ag—ain。It wowlol be better for you not to impair your virtuous（fame）”（你〔最好〕安静地谈话并考虑考虑它。如果有什么异常的事情须加注意，应当立即报牒。你已息词，今又再言，你不应损害自己的有道德的〔声誉〕）。首先，“静言思之，谁生异见”，这两句是一组，而不应像英译文那样把它们分开。这两句是针对前文吐蕃方面所指责的唐方“去年忽生异见”而提出的反疑问，因为“国难通好，军不撤警，近边修缉，彼此寻常。况城是汉城，地非蕃地。岂乖通理，何致深疑”，因而，心平气和地想一想，究竟是谁生了异见呢？这是质问吐蕃方面。后面的一句“顷曾报牒”英译文遵循《全唐文》的用词，为“顷当”，因此把此句和前面的“谁生异见”联在一起，这样一来，前后句的结构就完全改变了。实际上这几

句的意思是说”前不久（即“顷”，此处不应理解为“即刻”）曾（而非“当”）通报，你已息词，今又再言，难道不觉惭愧吗？——译者注。

（63） 王伾的生平见《旧唐书》196卷（下）、《新唐书》216卷（下）等。

（64） 一二难尽，《全唐文》卷674上为“一一难尽”。

（65） 但令镇守，又说为“慎守”。

（66） 辄，《白氏长庆集》中为“取”。

（67） 从这一段中可以很明显地看出，吐蕃在以前的几封信中曾向唐方表示过愿在讨伐唐朝西南和南方的反叛中提供某种军事援助（上一封信中也提到了吐蕃方面的类似的建议），当然，在某些情况下唐朝的确需要这类援助。王伾在他的信中很委婉地然而却是坚决地声明，唐方目前并不急于寻求吐蕃的援助。

〔注〕：译注中写有“译者注”字样的都是本译者不揣冒昧，妄加评论，其余均是柯尔玛斯先生的英译文原注。因本译者的古汉文、英文水准颇低，定有许多错误，还望读者指正。

吐蕃与宋、蒙的关系

（意）L·毕达克 著 陈得芝 译

随着八四二年反佛教赞普达磨（གླང་དར་མ）的被刺，吐蕃王国崩溃了，并失去了其在汉地西部、西北部和中亚的属地。吐蕃本土分裂为许多由达磨两个儿子的后裔家族统治的小王国。至十世纪初，这一分裂过程即已完成。就在这个世纪（但主要是在下一个世纪），遍布吐蕃的佛教寺院进入了政治舞台。一些寺院由于人们虔诚的捐赠而富裕起来，并试图在权力竞争中起作用。起初他们寻求一些贵族的支持，后来就用自己的经济力量进行政治活动。接着，邻近的小王们遂转而指望寺院的保护。若干寺院形成由住持们统治的宗教小王国的中心，这些住持原来是由僧侣们选出的，后来常常按世袭传承。往往兄弟中一人成为宗教领袖，另一人则娶妻生子，住持职位通常是伯（叔）侄相传（如出于款氏家族的萨斯迦住持）。这甚至导致确定为分别的两支，一支限于充任宗教领袖，另一支则掌握行政权力（如帕竹派）。另一种情况则是住持可以结婚，并传位于其子，但这种传承方式并不常见。宁玛派和其他一些红教教派即允许父子传承。

从九世纪到十三世纪，不存在一个西藏国家，没有一个单一的政府能统治全西藏。研究这个时期西藏与邻境的关系是困难的。没有一个西藏王国来主持与汉地、中亚和北印度诸国的关系，在各个边境上的许多小王国各自与其邻国交

往。只是随着蒙古对西藏的统治才出现一个单一的政府。

史料状况也造成了一个特殊的困难。任何记述九——十三世纪西藏事件的历史家，都只勾画了一幅杂乱无章的图像。那些关于公元九〇〇年前后至一二三〇年前后的一鳞半爪的记载，与有关十三世纪中后期的比较丰富的有价值资料相比，形成鲜明对照。没有多少希望能找到有关这些“黑暗世纪”政治史的有价值的新鲜资料。

另一个障碍是，涉及这个时期的文献都是僧侣们为僧侣们写的纯粹宗教性著作。他们主要是记述那些来西藏重兴和改革佛教的印度学者，那些资助和派遣西藏学者到印度各大学学习的地方王公，以及那些应蒙古统治者的邀请往来蒙古和汉地的西藏僧人。

同样，有关五代和宋时期的汉文史料，除了仅仅在有限地区内有影响的安多小王国之外，实际上不记载西藏情况。然而，有关元时期的汉、藏文文献则是丰富和充足的。在这种情况下，对藏文文献的选择是必要的。原则上，我只利用较近于所述事件时代的早期文献。因而，著名的著作如松巴堪布（སུམ་པ་མཁན་པོ）之《如意宝树》和济美日巴多尔吉（འཇིགས་མེད་རིག་པའི་རྡོ་རྗེ）之《蒙古佛教史》，我只引用其中不是完全依赖其前人的少数例证。

此文论述至十三世纪末叶为止，因为到这时西藏业已成为元朝的一块属地，不再有需要发展自己的对外政策之独立地位，因而也就无国际关系可言了。

宗哥王国与宋朝的关系

在唐朝和吐蕃王国覆亡后，汉人继续称其西邻为“吐

蕃”，但所指已很有限。在唐代，“吐蕃”系指庞大的吐蕃王国，而在五代和宋，此名被用于指由一些分裂小王国所据之甘肃沿边安多（ཨ་མདོ）地区的小领域。其中一些王国居住着藏人；另一些则是由先前臣属吐蕃的各部零星人口形成的，他们在吐蕃王国崩溃之际获得了自由，藏人称这些集团为འདའ་འབངས，汉文译写为“嗢末”或“浑末”。①

九〇六年，藏人攻打控制西凉府（凉州）一部分的嗢末。他们显然获得了成功，是以九〇八年和九一一年来到汉地朝廷的嗢末使者即系代表其吐蕃主人充当入朝使。与甘州回鹘使团结伴而来的第二次使节，还受到了特别的礼遇。在一段间隔之后，又有其他“吐蕃”使节在九二七至九三三年之间来朝。其后，这些所谓使节就仅仅是那些谋求凉州地方官职位的当地藏族显贵所派的使者了。九三三年之后的汉文文献也只记他们是西凉府来使，而不提“吐蕃”；凉州被看成是皇朝治下的一城，只不过由带有当地称号“折逋”（藏文ཆད་པོ？）的藏族官员治理而已。九五〇年以后，党项和回鹘的侵袭暂时地切断了这个地区与中原的联系。②

宋朝建立后，恢复了与凉州的交往。对中原汉地来说，这些所谓“吐蕃”部落的重要性主要在于兴旺的马市，在九九〇和九九五年间，凉州首领折逋阿喻丹及其弟折逋喻龙波相继当政时，这种马市特别活跃。③但在十世纪末，情况发生了某些变化。宋朝是中原上国，甘州回鹘汗国依然是宋的善邻，藏族各氏族因市易需要经常与双方都保持友好关系，然而，更东面的党项国家却正在形成过程中，它终于导致了摩擦和开战。

凉州藏族居民的主要中心是城西的六谷地区。④十一世

纪之初，这个地区的东部是由折逋喻龙波统治的。约一〇〇一年，其西部出现了一个新首领——潘罗支，这个名字可能是藏文འཕན་བྱ་རྗེ的音译，此人可能是著名的郎氏（རླངས）家族成员。他很快成为宋朝边陲政治中最重要的人物。他的富裕程度，从他于一〇〇二年送五千匹马到开封作为贡品这个事例中即可见一斑。次年，潘罗支的权力达到了顶点：原、渭蕃部三十二氏族集结在他的统领下，宋朝又授以朔方节度使的官号。⑤

宋朝寻求获得潘罗支的支持以反对威胁其西北边地的党项国建立者李继迁。一〇〇三年，李继迁进兵凉州，潘罗支表示臣服，李不怀疑他会背叛，予以接受。立刻，这个藏族首领集结了六谷诸族，出其不意地袭击李继迁，彻底将他击溃。李在逃跑中身中一箭，伤重而死（一〇〇四年二月）。然而这个胜利对潘罗支却没有什么好处，几个月之后他就被害了。⑥

一〇〇四年底，六谷诸部选立潘罗支之弟厮铎督为其首领。他立即被宋朝任命为朔方节度使，并继续忠诚于宋朝，不时纳贡。一〇〇六年，其族遭受严重瘟疫，死者甚众，因而衰弱。厮铎督最后一次入贡是在一〇一五年。同年，回鹘攻占凉州，杀厮铎督。⑦

与此同时，一个新的权力中心正在不确定的边界之外、纯粹藏人之地宗哥（ཙོང་ཁ，即西宁周围地区）建立 起来，一个名叫唃厮啰的西藏王子，十二岁时被选立为统治者（时在一〇〇八年）。在关于政府所在地问题发生了一些争执之后，喇嘛李立遵（或李遵）挟持唃厮啰，把他带到西宁之东的宗哥城，在那里立他为王，自任其国相（“论逋”，藏语

སྤྱན་པོ）。⑧

唃厮啰本名欺南陵温钱逋。“钱逋”，史书明确说就是吐蕃王号“赞普”（བཙན་པོ）的方音之讹。“温”似可与藏语དཔོན་（此言侄、甥）对应，这也出现在该地区其他许多名字中。“欺南陵”即“ཁྲི་གཉན་ལ་ཉེ”，这个名字与ཁྲི་བཀྲ་ཤིས་རྩེགས་པ（吐蕃王国末代赞普达磨的后裔——译者）家系的普遍名式相一致。他的本乡称为武三咩或高昌磨榆国，位于青海之西。石泰安（Stein）教授认为“磨榆”应即མར་ཡུལ（今拉达克），但此说将会碰到一系列历史的和地理的困难。⑨

唃厮啰进入政治舞台是在一〇一四年，其时他和李立遵已强大到能够集合约六至七万军队来抵抗党项人的推进。次年，他们第一次向北宋朝廷入贡，包括良种马和七千两黄金。一般说，这个新王国奉行与中原皇帝和甘州回鹘统治者都保持友好的政策。只是在一〇一五年，唃厮啰因帮助回鹘统治者反对党项人，乃要求娶其女，遭到回鹘王的断然拒绝，于是他以阻止甘州和中原间的贸易、外交关系作为报复手段。第二年，回鹘统治者死，其继承者作了让步，关系遂得以恢复。⑩

同年，李立遵弃教还俗，娶了十八个女人。一〇一七年初，他请求宋朝授以赞普之号。由于连地位和出身都比李立遵高的唃厮啰也没有提出这样的请求，开封政府因而拒绝了李立遵的请求。这可能导致了唃厮啰与其有野心的国相之间的关系冷淡。一〇一九年之后，我们就不见有关李立遵的记载，他从舞台上消失了。其后唃厮啰退居邈川（今乐都县），在那里他任命当地首领温逋奇为新国相。⑪

其时，来自党项新首领李元昊的威胁迅速增加了。唃厮啰亲率四万五千人反对党项，但徒劳无功。一〇二八年，党项人取回鹘都城甘州，很快就完成了对整个回鹘汗国的征服。凉州（一〇一六年被回鹘人所取）也在一〇三一年落入党项人之手，于是原来服属潘罗支的蕃部各氏族迁往南方，投归唃厮啰。李元昊随后转而攻宋，占领了兰州和甘肃东部其它诸城，遂成功地切断了宗哥与中原之间的直接交通。不久后，温逋奇反叛其主，但被制服和处死，因这个事件（一〇三二年），唃厮啰将驻所移徙到青唐（今西宁）。一〇三五年，宗哥王国面临最危机的时刻：李元昊发动了一次对唃厮啰新都城的直接进攻。但这次进攻被阻止，李元昊被迫退兵。唃厮啰对宋的积极援助得到了宋朝皇帝的完全承认，一〇四一年，皇帝授予他河西节度使的官号。[12]

党项人的西夏国（一〇三八年正式宣布建立）的兴起，反而使宗哥因祸得福：它把中亚的贸易转移到了西宁地区，因为经凉州或鄂尔多斯到中原的正常商路被党项人阻断了，中亚商人如今遂以西宁为其目的地。约在同时，青唐马交换四川茶的茶马贸易十分活跃。[13] 安多大概成了当时西藏人正开始欣赏的饮料——茶的主要供应者之一。

唃厮啰晚年经历了严重的危机。国相温逋奇之子成为不忠分子的中心，他与唃厮啰的两个儿子建立了联盟，这两人正自行其是，并从一〇四六年起背着父亲独自向宋朝入贡。一〇五八年，这两个王子叛乱，但被击溃和杀死了。次年，温逋奇之子遭到同样下场，不忠的各部重新归顺了。唃厮啰在一〇五八年还打败了党项人，[14] 又为第三子董毡娶契丹公主为妻。这个中世纪安多历史上最伟大的人物在一〇六五年

十一月三日去世。⑮

唃厮啰是仅有的一个能够组织起较象样的国家，并能在回鹘、党项和宋朝之间的长期斗争中起作用的藏族首领。他的王国扶持佛教，并在与中原王朝的交往中经常任用蕃僧。⑯

董毡嗣其父位，他可能就是《红册》所载的宗哥贵族（བཙད་པོ་）སྒྲན་ཟླ་ཇོན་ཆེན。如同他父亲一样，他也被汉人称为邈川首领，虽然其驻所早已移至青唐。董毡一生都保持着与宋朝的良好关系，一〇八一年，他按皇帝之命动员他的军队击退了西夏的一次进攻。⑰

董毡死于一〇八六年，相继嗣其位任邈川首领和河西节度使的，是他的养子阿里骨（一〇四〇——一〇九六）和阿里骨之婿瞎征。瞎征残忍而无能，在他当政时期，宗哥王国陷入混乱。他指责其叔要毒害他，但未敢将其叔处死，而严厉地惩办了他的追随者。黄河以南的所有部落都脱离了宗哥。被瞎征放逐到陇逋（རོང་པོ）部的溪巴温起而叛乱，占领了溪哥城（藏语 ཁི་ཁ ），自立为王。一〇九九年，宋朝利用这次内战占领了邈川。瞎征逃离青唐，投顺宋朝，一一〇二年死于汉地。溪巴温占领了青唐，但次月该城即被宋军夺回。宗哥王国大部分地方落入宋朝之手，并设置了正规的行政区：邈川置为湟州，青唐命名为鄯州，宗哥城改为龙支城。⑱

宋朝的这次最初占领只不过是一个短暂阶段。大叛乱立刻就爆发了，一个月之后，宗哥的戍军即被分割，宗哥城落入溪巴温之手，邈川戍军也撤离了。几年之后，宋朝发动攻势，于一一〇四年再取青唐，此城被改名为西宁，一直沿用

至今。一一〇五年，宋朝在溪哥修建了城堡。溪巴温短命王国的其余部分在一一〇九年被设置为积石军。宋朝权力在安多地区的这次复兴，是以童贯为首的开封政府执行进取政策的结果。然而，宋朝对安多的主宰权，在其对西夏进行考虑欠周的攻击（又是按童贯的建议）之后，就走向完结。这次进攻以宋军在西宁东南（一一一五年）和兰州之南的惨败而结束。[19] 此后不久，女真人的推进（以一一二六年侵开封达到顶点）将宋朝势力排除出安多。"吐蕃"向宋朝最后一次派遣贡使是在一一三六年。

安多似乎长期处于西夏和金之间的真空地带。一一八二年，金朝终于将宗哥并入其版图。[20] 到此时，这个地区已大大失去了其在蕃汉关系中的重要性，它的十二和十三世纪的历史很少为人所知。

藏人在同一时期还维持着与契丹的关系。《辽史》将藏族部落分为四组：西蕃、大蕃、小蕃和吐蕃。[21] 该书《表》中记载了九五三年、九八九年、一〇五一年、一〇五四年、一〇六九年、一〇七一年、一〇七五年、一一〇三年和一一〇四年从吐蕃来的贡使，[22] 但除了只记其到来之外没有提供什么细节，因而我们不知道他们是那个藏族部落的使节。吐蕃和辽朝全不接界。推测可能最先是凉州、其后是宗哥试图通过派遣贡使来促进贸易关系。

萨斯迦派与蒙古的关系

根据蒙古的记载，早在一二〇六年成吉思汗宣布即大汗位时，蒙古人与西藏就有接触了。然而在早期的藏文历史著作中找不到此事的痕迹。

有一种较早的说法记载在《黄史》（Shira Tuji，写成于约一六五五——一六六〇年）和萨冈色辰的《蒙古源流》（Erdeni-yin tobci，写成于一六六二年）中，据称一二〇六年成吉思汗曾用兵于土伯特之古鲁格多尔济汗（Kùlùge Dorji Khaghan），㉓后者遣亦鲁呼诺延（Ilughu noyan）为使，率三百人前来进献无数骆驼为贡品，并表示臣服。成吉思汗接受了贡品，因遣亦鲁呼诺延携带致萨斯迦之察克罗咱斡阿难达噶尔贝（Chag Lotsawa Anandagarbha）（ཀུན་དགའ་སྙིང་པོ贡噶宁波）的信件返回西藏。这样，他就成为全西藏之主。

古鲁格多尔济似指རྡོ་རྗེ་དཔལ或ཐོ་ཧི，此为一二二七年被杀之第九代西夏国君的藏名。㉔亦鲁呼诺延无疑即历代西夏国君的通用尊号Ilughu Burkhan，直到成吉思汗下令处死西夏末代国君之前才将此名改为失都儿忽（Shidurghu）。㉕进贡骆驼一事更明白无误是指西夏。因而，这段记事早已被认为是一二〇七年成吉思汗第二次征西夏之役的张冠李戴。㉖在一二〇六或一二〇七年，成吉思汗的境土和西藏根本不接壤，其间隔着西夏王国。㉗至于察克罗咱斡，指的当是དགྲ་བཅོམ（一一五三——一二一六）或其侄ཆོས་རྗེ་དཔལ（一一九七——一二六四），㉘阿难达噶尔贝（梵文）即藏文ཀུན་དགའ་སྙིང་པོ（贡噶宁波），此系一位萨斯迦住持的名字，其生卒年为一〇九二——一一五八年，据说他曾预言过成吉思汗的降生。㉙可见，这段记事显然极其混淆错乱。㉚

还有一种较晚出的说法，先见于松巴堪布的《如意宝树》（一七四八年成书），接着又见于济美日巴多尔吉的《蒙古佛教史》（一八一九年成书），前者可能是、后者则

肯定是蒙古人用藏文写成的。他们断言成吉思汗在一二〇六或一二〇七年曾进兵乌思（དབུས，前藏），“弟悉”觉噶（སྡེ་སྲིད་ཇོ་དགའ）和蔡巴之公哥朵儿只（ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ）与三百名追随者举行了一次大宴，并派出使者向成吉思汗表示臣服和效忠，承认他为西部、中部和东部西藏的君主。于是成吉思汗成了全西藏之主，他致书于萨斯迦喇嘛贡噶宁波，邀请他立即来蒙古。[31]

弟悉觉噶名列雅隆诸王表中，但时代不详；贡噶宁波生活在一〇九二——一一五八年；蔡巴公哥朵儿只则是一三四六年成书之《红册》（དེབ་ཐེར་དམར་པོ）的作者。可见这种记载完全是年代学和历史学上荒唐无稽的编造。

至于这里提到蔡巴，可能是从一个较早的传说演变出来的，根据这个传说，第一批进入蒙古的吐蕃僧人是藏巴栋苦瓦（གཙང་པ་དུང་ཁུར་བ）和他的六个弟子。他们过着苦行生活，并在游牧人中显示许多奇迹，但因言语不通，只能用手势表达意思。他们到达蒙古是在成吉思汗称帝后的三、四年（即一二〇九——一二一〇年）。道士和聂思脱里教徒的敌视迫使藏巴及其门徒迁到了西夏，一二一五年成吉思汗攻西夏时找到了他们。藏巴通过译人向成吉思汗解释佛教主要教理，终于得到了准许保护佛教僧人的“札撒”（འཇའ་ས）。[32]这个传说仅就其涉及蔡巴派在西夏的活动方面可能有些历史根据。

总之，关于西藏僧俗首领在一二〇六年集会决定自愿臣服成吉思汗的说法，是完全靠不住的。[33]

成吉思汗之子和继承者窝阔台（一二二九——一二四一年在位）始与西藏发生关系。藏文史料记载，窝阔台即位

后，曾建议其家族邀请（蔡巴）喇嘛恭塘巴（གུང་ཐང་པ）。其弟媳“庄圣太后”（Sayin eke，蒙语“好母亲”——译者）唆鲁禾帖尼及其诸子（蒙哥、忽必烈等）早在一二一五年就捐助过藏巴，这时他们接待了恭塘巴，充当他的施主，他则向他们授法，“这是蒙古人求法之始”。这位喇嘛还预言忽必烈将大贵，于是蔡巴僧人继续受尊崇了一些时候。[34] 这个记载究竟是传奇性的还是含有某些事实成份，尚难断定。

穆斯林史料断言窝阔台即位后，就立即遣军远征吐蕃和高丽。一二三四年灭金后，又派出一支军队进征吐蕃。[35] 然而，既无汉文史料也无藏文史料可以确证穆斯林史家所说的这些远征。[36]

几年以后的史事才有了确实的依据。一二三六年，窝阔台次子阔端领导了一次未成功的征四川之役，这造成了对蒙古入侵西藏已迫在眉睫的恐惧。[37] 阔端从四川北还，一二三九年驻于བྱང་ངོས（即凉州地区）。[38] 不管是出于他本人的主动还是遵父命行事，他把注意力转向西藏。其时，西藏因到处发生小王们的各寺院之间的纷争，正处于大混乱状态。[39] 一二四〇年，阔端派རྡོ་རྟ（又作རྡོར་ཏོག，རྡོར་ད，དར་ཁན་）率领一支小部队向南深入到彭域（འཕན་ཡུལ）谷地。蒙古的这一次袭击造成了嘉拉康寺（རྒྱལ་ལྷ་ཁང་）噶丹派寺院的巨大破坏，有五百人被屠杀；热振寺（ར་སྒྲེང་）也遭到同样命运。两个噶举派寺院幸免于难，其一是思答笼寺（སྟག་ལུང་），因被浓雾笼罩以致蒙古人看不见它；另一个是必里公（འབྲི་གུང་），据说住持乞剌思八冲纳思（གྲགས་པ་འབྱུང་གནས，一二三四——一二五五年在位）祭起一阵神奇的石

雨保卫了该寺。དོར་ཏ想将这个住持带回，让他向蒙古人传授佛教，但他拒绝了，却推荐了萨斯迦班智达功嘉监藏（ས་སྐྱ་པཎྜིཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན，一一八二——一二五一）。由于已获悉蒙古人的可怕声名，这位必里公住持可能是试图保命或保护自己的自由，他全未料想到他的拒绝对西藏的将来却是意义深长的。㊵

等到一二四四年，阔端才派去使者，可能只带卫队而没有带军队，去召萨斯迦班智达到他的营帐。他的信署着八月中秋日，并附有礼品。信的词意谦恭，但也含着如不服从则将用兵的明显威胁。㊶拒绝是完全不可能了，必里公住持也力劝萨斯迦班智达接受邀请。这位年迈的萨斯迦住持（时已六十二岁）在他的两个九岁和七岁的侄子八思巴(འཕགས་པ)和恰纳朵儿只（ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ）的伴随下出发了。㊷西藏人并未推举他或委任他。蒙古人只是为自己在西藏的目的要利用一个有影响的僧人，他们先是选择必里公巴，但他成功地把这个“不虞之誉”推给了萨斯迦巴，而后者可能比其同行更敏感到最终的结果，接受了邀请——或者无宁说是征召。㊸

萨斯迦班智达缓缓而行，到达乌思，一二四五年全年他都停留在那里。噶丹派僧人ནམ་མཁའི་འབུམ煽起的异议和恐惧在一些范围内盛传，这个教派在一二四〇年多达的袭击中受害最大。萨斯迦班智达必需解释他的行为的正确性。㊹次年，他抵达凉州，时阔端已去出席推举贵由继承窝阔台汗位的大聚会。一二四七年，阔端回到凉州，会见了这位住持。他们顺利地就其将来关系的主要点达成协议。萨斯迦班智达从此成为蒙古在西藏推行其政策的代理人，他向西藏僧俗显贵发了一个文告，劝他们臣服蒙古，让蒙古人征税征兵。㊺

为了巩固这个协议，允许恰纳朵儿只娶阔端一女为妻。此外，贵由向西藏寺院赠送了大量礼物：金四“大斗”（བྲེ་ཆེན，容量名，等于二十བྲེ，བྲེ译言“升”），银二十“大斗”，以及二百领贵重长袍。㊻

通过与萨斯迦住持达成的协议，阔端奠定了蒙古控制西藏的基础。但在这两个合作者着手进行重大行动之前，三个事件改变了政治形势：一二四八年贵由之死；一二五一年七月一日拖雷之子蒙哥即位；同年底，萨斯迦班智达死于凉州。㊼蒙古汗位转到成吉思汗家族的另一支，加上萨斯迦住持之死，使阔端丧失了在西藏政治中独立起作用的可能性。他的安排落空了，蒙古在这个地区的政策必需重新制定。

蒙哥立即干预西藏事务。一方面，他可能打算自己获得这一片当时仍保留给窝阔台家系的有影响地带；另一方面，在蒙古大汗空位和萨斯迦班智达患病期间，西藏的反抗可能增加了。无论动机如何，蒙哥一即位就命和里解统蒙古、汉军征进吐蕃地区（东北部）。㊽同年或一二五二年，阔端从凉州派出另一支由朵别台（ཏུ་བེ་ཏ）率领的军队。㊾这次钳形的进征在西藏造成了大破坏。一二五三年，ཏུར་ཏ手下的蒙古人杀死了一个颇有名气的教师རྒྱལ་ཚ་ཇོ་འབེར，蒙古的进兵使རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ་（一二一三——一二五八）不能与绰浦译师（ཁྲོ་ཕུ་ལོ་ཙཱ་བ）会见。蒙古军深入到达木（འདམ）之地，“又杀又掠，焚烧房屋，毁坏寺庙，伤害僧人”。由于ཏུར་ཏང的侵入，རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ不得不劝告拉堆（ལ་སྟོད）王同意蒙古的要求。㊿ཏུར་ཏ和ཏུར་ཏང显然都是和里解的藏文音译。他的征伐持续了两年，造成了严重的后果。

同时，一些蒙哥家族成员接管了对西藏各教派的庇护。大汗本人保护必里公派和གཙང་མགར་མོ་བ；萨斯迦派仍依靠阔端的照应；蔡巴派则被委付与蒙哥之弟忽必烈；雅桑派（གཡའ་བཟང་པ）、帕莫竹巴派（ཕག་མོ་གྲུ་པ）和宁玛派（རྙིང་མ་པ）都置于其弟旭烈兀的管辖下；思答笼派受其幼弟阿里不哥的保护。[51] 这种分配的一个可能的解释是：蒙哥试图把在汉地实行的封邑制度推行到西藏地区。同时，他力图尽可能对多数大寺院和教派施加他的影响。

这一分配几乎立刻就有了变化。必里公住持སྤྱན་སྔ乞剌思八冲纳思"在后半生接受了很多旭烈兀王的赠礼"。[52] 一二五三年，忽必烈要求阔端将八思巴及其弟转交给他。[53] 他们由阔端次子蒙哥都陪同来到忽必烈营帐，蒙哥都可能是来为其父任质的。[54] 此后阔端即不见记载，他死于一二五三至一二六〇年间的某年，他的后裔仍保持其贵族地位和凉州封地。[55]

除上述变化之外，"保护者"之一很快就离开中亚不再回来了：在一二五三年大会中，旭烈兀被委任指挥伊朗的蒙古军，他耽搁了一些时才出发，缓缓前进，迟至一二五六年一月二日才渡过阿母河。然而，他继续保持与西藏的联系，并不断向帕莫竹巴派住持རྒྱལ་བ་རིན་པོ་ཆེ（一二三五——一二六七年在位）赠送礼物。[56] 他的继承者诸伊利汗仍保持了这些接触，他们庇护佛教僧侣，并在其境内兴建和资助寺庙。阿鲁浑汗（一二八四——一二九一）身边有不少僧人（可能是藏人）。他死后，这个王朝接受了伊斯兰教，一二九五至一二九六年，佛教遭到压迫，寺庙被毁。[57]

八思巴在忽必烈营帐受到很好的款待。[58] 但这位蒙古亲

王随即出征四川、云南（一二五三——一二五四年），就是在他回到其封地以后，也没有很注意这个年青的萨斯迦学者。[58]不久之后，忽必烈就对一个完全不同类型的圣人——噶玛拔希发生了兴趣。此人是噶玛派黑帽支派的第二世转身，西藏佛教史上最有名的法术家之一。一二五五年，他接到忽必烈的邀请，立刻起身，在安多离忽必烈驻所不远处和这位亲王见面。[60]他在忽必烈那里只呆了不长时期，表演了许多法术，然后使忽必烈很不高兴地离开了，旅行到凉州和甘州。一二五六年，蒙哥在离和林不远的昔剌兀鲁朵接见了他。他得到大汗的尊崇，并可能参与了当年举行的佛道辩论。可能因这次会议的关系，蒙古人接触了其他一些宗教领袖，如རྒོད་ཚང་པ（一一八九——一二五八）和大译师ཆོས་རྗེ་དཔལ（一一九七——一二六四），后者被邀请去蒙古，但因健康不佳谢绝了。一二五九年蒙哥之死使这些与其他西藏教派的接近终止了。他的死也带来一个短暂的混乱时期。

忽必烈与其弟阿里不哥爆发了争位斗争。大部份西藏寺院及其行政官，如萨斯迦“本禅”（དཔོན་ཆེན，译言大官）释迦藏卜（ཤཱཀྱ་བཟང་པོ），都站在忽必烈方面。必里公“弃本”（ཁྲི་དཔོན万户长）朵儿直班（རྡོ་རྗེ་དཔལ）在访问蒙哥宫廷时则成为阿里不哥的党羽，他曾当面与忽必烈争辩，且轻视忽必烈。[61]这次冲突标志着必里公派与忽必烈和萨斯迦派对立的开始，这种对立或明或暗地持续了三十年。

至于葛哩嘛八哈失，在忽必烈与阿里不哥战争期间回到中原，但忽必烈没有忘记他的突然离去，又听信了这位法师曾希望阿里不哥获胜的谣言，于是将葛哩嘛八哈失逮捕。据传说，他被放在柴堆上烧了三天半，但未受伤害，然后被流

放到"海滨"，他的两个弟子则被处死。两年另八个月后，他被带回朝廷，一二六三年获赦，得以回到西藏渡过晚年。[62]

一二五六年葛哩麻八哈失之离开忽必烈，给了八思巴以施展的机会，此时他已结业并于该年被授为正僧。[63]他立刻就被接纳进忽必烈的内圈，并在一二五八年开始为这位蒙古亲王授佛法。萨斯迦派把这个事件看成是喇嘛教在蒙古传布的真正开端。[64]同年，八思巴参加了在忽必烈面前举行的佛道辩论。[65]此后，他的升擢很快，显然，忽必烈发现他是实现其统治西藏计划的必要工具。忽必烈称帝后，即授八思巴为国师，并任命他为佛教徒的最高领袖（一二六一年一月九日）。[66]一二六四年，皇帝又授与八思巴有名的"珠敕"敕书，确定给予佛教僧侣以免税的特权。[67]忽必烈为什么选择这个年青的萨斯迦座主？这部分地因为他是萨斯迦班智达的亲属，尽管后者早已去世。再者，是窝阔台和阔端家族开始了与萨斯迦派的关系，而蒙哥即位时，对萨斯迦派并无特别的恩典，事实上他将西藏所有教派在其家族成员中分配了。忽必烈则拥有完全的自由。如果我们记得八思巴在九岁时就作为质子来到蒙古营盘，我们就可以更好理解忽必烈之所以选择这位西藏佛教徒了。虽然他受过精心的西藏教育，完成了广泛的宗教和哲学的研究，但他无疑大大受到蒙古观点的影响。他也一定对蒙古辽阔帝国势不可挡的力量有所认识，他比其他喇嘛（如来蒙古时已是成人的葛哩麻八哈失）更少犹豫地进行合作。这可能是忽必烈选中他的主要理由。这种选择并非由于萨斯迦派于蒙古兴起前在西藏社会中有任何优越的地位或影响。八思巴作为西藏政治领袖只不过是忽

必烈造成的，因为他是能对忽必烈的目的提供最好的精神作用保证的宗教首领。[68]

大约在这时忽必烈开始密切关注藏族地区。汉文史籍对这些地区用了三个地理名称：吐蕃、西番和乌思藏。这并非同义语。蒙古沿袭宋代，以“吐蕃”指其最东部旧宗哥王国及其邻近地带；“西番”则是对四川西部和甘肃南部边境部落的通称；新的纯粹藏语名称“乌思藏”用于指中藏。

一二六四年忽必烈开始平定“西番”，这一年，以西番十八氏族置为安西州。一二六五年，诸王也速不花（阔端之孙）攻西番，诏赏其所部军银三百两。但此次征讨只是在忽必烈命忙古带将军率六千兵入西番平定其地，并在那里建立一个行政中心（建都）之后，才告结束。[69]征讨的结果是在甘肃最南部的文州设置了一个蒙古汉军西番军民元帅府。[70]

同时，在一二六四年，八思巴动身去西藏，显然是担负着按藏人可接受的界限（照顾到其民族特点的传统）建立起蒙古统治权的任务。他归途中在边境上可能遇到某种反抗，因为该年万户晃里答儿率部征吐蕃（指安多地区），因功赏银四百五十两。[71]

八思巴回萨斯迦后的活动不太清楚。其弟恰纳朵儿只被任命为“全西藏首脑”可能是在一二六五年，皇帝授与他白兰王之号，一颗金印，以及左右“同知”的品级。史料强调这是皇帝第一次颁给西藏特别是给萨斯迦一颗官印(ཐམ་ཀ)。[72]忽必烈可能打算在中藏建立一个在蒙古主权之下、由萨斯迦住持神权支撑的世俗王国。这个计划因一二六七年恰纳二十九岁早死而被打断。

他的死对整个未完成和未经考验的结构是一个沉重打

击，八思巴未能阻止它的崩溃，而不得不退到达木。必里公派集团领导了对萨斯迦派及其朝廷保护者的反抗。忽必烈迅速地采取措施摧毁这一反抗，同年（一二六七年），蒙古军在ཁེར་ཁེ་ཏ（或ཁར་ཐ王）率领下，可能是从安多前进，进入中藏镇压了全部抵抗，从而为建立起此后八十年统治该地区的政府机构扫清了道路。[73] 一二六八年被认为是中藏蒙古统治权确立的年代。当朝廷官员执行其任务时，八思巴没有被允许留在萨斯迦，一二六八年他呆在中国西部，这是很说明问题的。

组织工作是按蒙古帝国建造史上众所周知的模式进行的。“本禅”一职可能即创立于此时，作为国师（后为帝师）指导下的王朝官僚制构架中之萨斯迦政府的实际首脑。[74] 第一个任职者是释迦藏卜，他在一二四四年萨斯迦班智达出发后曾处理该寺院世俗事务，充分表现了其行政能力。蒙古人给他以“三路军民万户”官号。因此，他不仅是行政首脑，而且是中藏的军事指挥官。他开始在萨斯迦兴建ཞི་ཁང་ཆེན་མོ，这座城堡似的巨大宫殿显然是打算用作政府的所在地。[75]

为履行蒙古人对新得领土的正常手续，第一步措施就是实行括户（དུད་གྲངས་རྩིས་པ）。一二六八年，委任了两队官员，一队由朝廷使者（གསེར་ཡིག་པ）ཨ་ཀོན和མི་གླིང率领，在从纳里（མངའ་རིས，阿里）至沙鲁（ཞ་ལུ）的地区内括户；另一队由སུ་ཐུ་ཨ་སྐྱིད率领，在从沙鲁至必里公地区内括户。他们与本禅释迦藏卜密切配合进行工作。实行括户的地域是中藏，东部和西部不在内。[76]

根据蒙古惯例，另一项措施是设立驿传（蒙语jam）[77]，

作为通报边情和迅速传达命令的必要手段。置驿之事委付给官员答失蛮（དས་མན），他直接受忽必烈之命去建立驿站网，并宣布朝廷主权于全西藏。为此目的从国库中拨给他充足的物资。他还被任命为宣政院(སོན་ཧྲིང་དབེན，掌管佛教的政府机构，但一二八八年以前尚未用此名）的“院使”(ཚ་བའི་དཔོན་ཆེན)。这是朝廷官员常驻中藏的第一个事例。在他之后，官员ཨི་ཇི་ལག被派去担任总站官，带“同知”(ཐོང་ཇི)官衔。这条驿道是由从中国边境至萨斯迦的二十七个大、小驿站（འཇམ་ཆེན，འཇམ་ཆུང）链条构成。被签发承当站役（འུ་ལག）的大量民户，被分到每个站。沿驿路的乡村被分划为驿站区，与民政区之十三万户分开。[78]驿传系由若干称为“札木臣”（འཇམ་མོ་ཆེ）的官员作首领。[79]

征兵、括户、置驿以及征税，是蒙古统治属国的基准。这些行政措施在一二六八——一二六九年实行于中藏，虽然征兵和征税在现存史料中并无直接记载可为依据。

一二六九年，八思巴回到中原，而将西藏委付给有经验的释迦藏卜。忽必烈曾令八思巴设计一套新字母来写蒙古语和汉语。于是他以藏文字母为基础创造新字，一二六九年二月被宣布为“国字”，强行在官方文件中使用。八思巴现在受到忽必烈更高的尊崇，本年末或一二七〇年初，封授帝师之号。[80]但不久他就再次离开朝廷，在此后几年中（一二七一——一二七三），他的常驻地是临洮（ཤིང་ཀུན）。他与皇帝的个人接触很有限，因而我们有理由怀疑他对忽必烈究竟有多少政治影响。[81]

一二七四年八思巴启程回西藏，其侄辇真监藏（རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན）继为帝师。这位萨斯迦住持回乡，不止一次

地由蒙古军伴送。一二七五年三月，皇帝令三位诸王派出其蒙古军增援西平王奥鲁赤攻吐蕃。奥鲁赤显然是护送八思巴，他回藏遇到了某种反抗。奥鲁赤与八思巴终于在一二七六年抵西藏。

在他们到达之前，萨斯迦世俗政府已易人。[82]本禅释迦藏卜死于一二七五年，由功嘉藏卜（ཀུན་དགའ་བཟང་པོ）继其职。[83]没有史料说明萨斯迦的这一改变是否与奥鲁赤王在边境上遇到的抵抗有关。一二七七年，奥鲁赤杀了一个ཟངས་ཚེ་པ，可能反映了该地发生了某种骚乱。[84]同年，八思巴在曲弥（ཆུ་མིག）召集了一次西藏宗教领导人的大会。[85]虽然史料描述这纯粹是一次宗教事务，但可能有某种政治含意，诸如最后确认蒙古在西藏的主权。

其时，有一个新官员在元廷跃居显要。汉文史料称他桑哥，藏文史料则作སམ་ག，ཟམ་ག或ཟམ་ཁ。他并非一般所认为的畏兀儿人，而是旧吐蕃王国置于边境之驻防军的后裔，བཀའ་མ་ལོག氏族的四川藏人。他最初被八思巴注意并用为通事，后进入朝廷任职，用在财政部门。后来的履历是成为皇帝的宠臣、苛虐的财政官和大臣，于一二九一年被处死，这是元史上重要的一段插曲。[86]

一二八〇年，八思巴四十五岁死于萨斯迦。[87]他的死引起谋杀的怀疑，主要是由于人们共知这位住持与本禅功嘉藏卜失欢。一个萨斯迦官员指责后者毒死八思巴。[88]皇帝派桑哥率七千蒙古军和大量安多驻军到西藏。桑哥捕功嘉藏卜入狱，并于一二八一年将他处死。然后他到萨斯迦，对西藏的蒙古机构实行部分改组，集中注意力将蒙古戍军布置在全境要害之地。他也注意驿传，这被当地藏人视为沉重负担以致

很多人逃跑了。布置在北方的戍军奉命兼负监督该地区六大站之责。他还责成乌斯地区头人向他们提供饲料、食物、用具和药品。[89]

八思巴的萨斯迦教座由恰纳之子答儿麻八剌剌吉塔继承，他生于一二六八年，象一个蒙古人一样被养育长大，一二八一年第一次来到西藏。他在那里只呆了很短时间，因为一二八三年即被任命为帝师而回到中原。一二八六年他辞帝师职赴萨斯迦，次年死于路上。[90]

这些年中，有三位本禅继不幸的功嘉藏卜之后任职，每人在职时间都很短。他们是ཞང་བཙན་、ཕྱུག་པོ་སྒང་དཀར་བ和赏竺辇真(བྱང་ཆུབ་རིན་ཆེན)，后者得到皇帝的特别赏识，被授与“宣慰使”官衔和水晶印。继他任职者为功嘉软奴(ཀུན་དགའ་གཞོན་ནུ)、软奴汪术（གཞོན་ནུ་དབང་ཕྱུག）。[91]

一二八七年，在软奴汪术在职时，两个朝廷使者来到西藏进行一二六八年括户的复核。这个使团并未重新括户，只是检查了西藏财政机构职能。[92]

可能因一二八七年使团工作的结果，宣慰使软奴汪术受命令供应其管内被签发承当兵站役之贫户的需要。桑哥为此给银二千五百两。

元朝的西藏政策继续由桑哥掌管，直到他因专横和腐败导致他一二九一年的倒台和被处死。[93] 答儿麻八剌剌吉塔死后，皇帝任命夏尔巴的འཇམ་དབྱངས་辇真监藏为萨斯迦的摄政，而不是空衔住持，他任职至一三〇三年被任命为帝师而赴都时，一三〇五年死于大都。[94]

一二八〇年，一个新的反对蒙古统治的暴动发生了，其中心仍是必里公。一二八五年，必里公军队攻击并摧毁了一

个对方寺院。此后几年，他们更无忌惮，因为他们得到某个སྟོད་ཧོར王དུ་ཝ的支持。[35] 似乎这次西蒙古军的干涉与忽必烈和窝阔台系首领海都之间持续很久的争斗有关。那几年，这场两个统治者间的战争因海都进兵和林和东道诸王的叛乱达到了高潮，忽必烈不得不于一二八八年亲自到该地去平叛。在十四世纪藏文中，སྟོད་ཧོར系指东突厥斯坦。[36] 因此，དུ་ཝ王只能是指笃哇（一二七四——一三〇六年）——海都的坚定同盟者、察合台系首领，而不可能是指海都，因为他的领土距西藏远，并不直接毗连。

必里公与སྟོད་ཧོར的结合构成严重威胁 因而需要蒙古军的大规模干预。据藏文史料，蒙古征伐军由铁木儿不花王统率。一二九〇年，他的军队在本禅ཨག་ལེན（或ཨང་ལེན）朵儿只班所率乌思藏军配合下，打败了必里公派和སྟོད་ཧོར王亦邻真的军队。必里公寺遭到猛攻，并被付之一炬，有一万人丧生。胜利后，朝廷军分遣一支去平定南部诸地，全部反叛者都被扑灭了。[37]

驿路照例受到了战争的影响。一二九二年十一月六日，乌思藏宣慰司报告“必里公乱后站驿断绝，民贫无可供亿”，朝廷令给乌思藏五驿各马一百、牛二百，其七百三十六役户，每户银一百五十两。一二九三年初，朝廷又给九千五百两补充数目以救济站户。[38]

其后，西藏在蒙古和萨斯迦统治下多少保持了平静局面。朝廷逐渐失去对该地区的兴趣，故《元史》中有关记载很少。

元朝诸帝与西藏的关系是复杂的。按藏人的观点，这是老师与学生、被保护者与保护者、受施者与施主的关系，可

用ཡོན་མཆོད一词来表现。忽必烈曾“供养”八思巴，第一次是十三万户，第二次是乌思、藏、纳里三“路”(ཆོལ་ཁ，蒙文Chólge）。这些事件的传说年代各异，且太早，多数说法是一二五四年和一二六〇年。前一年代决不可能，因忽必烈一二五四年只是亲王，无权作此捐赠。如果确有“供养”的话，我以为第一次应是一二六五年八思巴第一次回西藏之前，第二次则在他一二七六年最后一次回去之前。

汉文史料没有提供任何其它细节。即使我们将这些“供养”理解为授与地方权力，那么很明显它只包括乌思藏。[99]萨斯迦派在西藏西部的权力主要是理论上的，而安多和康则由朝廷直接控制。

从蒙古的观点看，西藏是帝国的一个有特殊制度的自治省，皇帝通过管理佛教的总机构（宣政院）实现其统治该地区的权力。皇帝和帝师的命令在西藏具有同样权威。

管理佛教总机构的沿革很复杂。《元史》的《百官志》有一节记述此机构。[100]它建立于至元初（一二六四年），称总制院，在八思巴的总领之下。其职掌为管理佛事、寺院、中国僧徒和吐蕃行政机构。然而，象《元史》各《志》一样，这段记载是节略的，而且不完全正确。《本纪》和其它文献中有关宣政院历史的零星记载与此不同。虽然《本纪》未载一二六四年建立总制院事，我们还是可以采用这个年代。但还有另一个机构——总统所，第一次出现于一二六五年，直到一三一一年始废。它掌管各省佛教僧团事务。

直到一二八〇年二月十四日，才组成了一个掌管吐蕃事务的机关。这一天皇帝创立了称为都功德使司的从三品衙门，“掌奏帝师所统僧人并吐蕃军民等事”。[101]到一二八一

年，它仍作为佛教僧团和政府之间的正式官方渠道。[102]桑哥的高升使总制院又居于显要地位。在一二八四年三月二十一日的一个文件中，一个叫脱因小演赤的僧人作为都功德使司的头目出现，而在同一文件中还提到桑哥是总制院使，且兼领都功德使司事。[103]当一二八七年末桑哥被任命为右丞相，他仍继续干预佛教和吐蕃事务。[104]

一二八八年，因桑哥建议，释教总制院改名为宣政院，并升为从一品。桑哥仍任其长官。[105]这是我们第一次看到“释教总制院”这个新形式。不能不怀疑这是一种官名模糊使用的情况，真正指的是释教总统所，而总制院作为一种无职能的影子机构仍维持未废。这一推测可由下列一条史料近于得到肯定：“〔至元二十八年四月庚寅〕（一二九一年五月二十二日），并总制院入宣政院。”[106]这意味着它在一二八八年以后仍然保留。一二九五年以后，宣政院的职官经常变化。到一三三〇年，这个机构有十员院使。不清楚在这种结构下帝师的影响如何能够保持。[107]一二九一年之后，功德使司实际上与宣政院合并。一三〇三年复置。[108]但显然已不再干预吐蕃事，它主要是掌管做佛事和宫廷仪式。它在一三一一年有旨全面废除宗教机构中获免，[109]但在一三二六年则被废罢，其职责于一三二九年转移给宣政院。一三三二年，复置功德使司。[110]

总之，设在中国首都的处理西藏事务的一个特殊机构，建立于一二八〇年，到一二八八年定型。萨斯迦教派和朝廷的合作 至少在十三世纪末以前找到了它的有效的体现形式，其中宣政院的长官之一规定是由帝师推荐的。

与学界通常的看法相反，从一二七五年至一三五〇年期

间，统治吐蕃的并非萨斯迦住持。八思巴之后的教座继承是复杂的。一二八七年答儿麻八剌剌吉塔死后，合法继承人是他的侄子བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་བཟང་པོ་དཔལ（一二六二——一三二二）。因后者被怀疑毒死答儿麻八剌剌吉塔，流放了十六年，一三〇五年回萨斯迦后，被限于从事宗教活动。他有好几个妻子，他的许多儿子建立了款氏家族的四个不同支派，每一支在萨斯迦都有自己的宫殿和地产。除了当这个家族的成员之一被任命为帝师而必需驻在大都外，他们并不管理吐蕃。在答儿麻八剌剌吉塔退位和死后相继任职的九位帝师中，只有五人是款氏家族成员，其余则属于夏尔巴和康萨巴家族，他们曾是萨斯迦班智达和八思巴的弟子。[111]缺乏完善的继承法，妨碍了萨斯迦教主成为统一之西藏的真正统治者。西藏政府的领袖就名份上说是帝师而不是住持，保存在沙鲁寺的现存当时文件清楚地表现了这一事实。这些文件都钤有帝师玉印，文件的开头总是："皇帝圣旨（ལུང,蒙语jarligh）里，帝师的言语（བཀའ，蒙语üge）"。[112]

至少在藏人眼里，西藏的政府首脑是由帝师提名，由皇帝任命的本禅。他在萨斯迦寺领地内凭其本身的权力进行统治，而在此范围之外，则以蒙古人在西藏所置行政机构中的朝廷官员身份行事。[113]

行政机构基本上由宣慰司（忽必烈所置行省与郡县间的中间机构）构成。在边区，宣慰司官还兼掌军权，包括地方指挥官（都元帅）之职。[114]吐蕃东北部有单独的吐蕃宣慰司下的行政机构。这个地带包括有通往朵甘思（མདོ་ཁམས）和乌思藏之重要道路的起点——河州。吐蕃宣慰司辖有吐蕃和朵思麻（མདོ་སྨད，即安多）等路，受权于宣政院。[115]

我们不知道乌思藏宣慰司建立于何时。最可能的年代是一二六八年（即实行括户和设置驿传的同时），但《元史》的《本纪》和《百官志》都没有记载年月。我们只知道一二七〇年代已有此机构，其成员曾会见过葛哩麻八哈失。[16]它的权力扩及乌思、藏、纳里速古鲁孙三路。在必里公之乱和本禅软奴汪术重建驿传之后，朝廷考虑在西藏建立常设军事组织以免一再进行耗费巨大的远征，是适宜的措施。于是，一二九二年十一月九日，依宣政院言，将乌思、藏、纳里速古鲁孙行政机构改为“宣慰司都元帅府”。[17]如《元史·百官志》所载，它配备有宣慰使五员，同知二员，副使一员，以及其他次要官吏。民政人员还包括乌思藏转运使一员。[18]纯粹军职人员包括两名乌思藏管蒙古军都元帅，两名纳里速古鲁孙元帅，后者当是为防卫སྟོད་ཧོར（突厥斯坦）方面的边境。还设有一员招讨使，作为未绥服和新平定地区的军管首脑，管领担（འདམ）地方之军事。[19]在地方一级，乌思藏被分为十三万户，每万户置于一世袭万户长（ཁྲི་དཔོན་）管辖下，随着蒙古政府的衰落，他们形成为西藏新贵族的核心。[20]

上述概略仅表现忽必烈朝末年乌思藏宣慰司的最后形态，但对它的工作情况我们几乎毫无所知。文件似乎表明它确实存在并起作用。[21]有两个尚难确定的事实，一是真正驻在西藏的蒙古官员有多少？二是宣慰司治所何在？看来，宣慰司就设在萨斯迦，因为在十四世纪它是驿路的终点，并且是流放高丽王之地。[22]萨斯迦本禅与宣慰司的关系也不清楚。第一任本禅释迦藏卜仅授“三路军民万户”之衔。汉文史料中第一位带宣慰使衔的是软奴汪术（一二八八年）。

藏文史料记载第一个有此官衔的则是赏竺辇真（一二八五年前后）。此后，每一任本禅可能都按例受到这种任命。但他只是五个宣慰使之一。沙鲁寺文件从未提到本禅。文件颁给的最高级官员是乌思藏宣慰司的མི་དཔོན（即宣慰使）。❸

另一个难定之点是本禅的任期。一二六八年至一三五〇年前后，共有二十七任本禅，其中有些人两次任职，其任期平均数大约为三年，这与元代高级行省官员正规的三年一任若合符即。可能本禅就是象元代官僚机构的其他成员一样属于正规官员。当然，这仅是一个假设。最后，在十四世纪，都元帅一级官通常是授与藏人。❷

这篇研究的结果可以概括如下。一二四〇年之前乌思藏与蒙古并无接触。蒙古统治者试图通过喇嘛教僧团获得在西藏的权势，终于在一二六〇年前后将优先权给了萨斯迦派。一二六八至一二七〇年，西藏被编为元朝的一个特殊区域，由皇帝和萨斯迦派（以帝师驻京为代表）联合统治。这种合作关系既体现在朝廷，也体现在地方一级。萨斯迦住持如果不是同时担任帝师，显然只限于起宗教作用。西藏的地位不同于诸如高丽和中亚畏兀儿亦都护那样的附属国，因为它没有驻在本国的地方统治者。以必里公住持为首的秘密反抗不时公开爆发，他们于一二九〇年被最后摧毁了。那年之后，西藏实际上被统一进元帝国，直到十四世纪中叶。必里公派的后继者帕莫竹巴派的叛乱，事实上切断了西藏与中国的联系（除了礼节性的使者往来外），恢复了西藏的独立达四个世纪。

注释：

①《唐书》卷216下。吐蕃占领甘肃诸城后，凉州人口主要为藏人或藏化汉人。P·戴密微：《逻些僧诤记》（巴黎，1952），页185。

②见J·哈密尔顿所集资料，《五代时期的回鹘》（巴黎，1955），页20—60。

③《宋会要辑稿》方域二一；《宋史》卷492；《文献通考》卷335。

④见前田正名：《有关五代及宋初“六谷”之地域构造论考》，《东洋学报》41（1958—1959）。

⑤《宋会要辑稿》方域二一；《宋史》卷7，492。关于潘罗支政权的起源，见岩崎力：《西凉府潘罗支政权始末考》，《东方学》47（1974），基于山口瑞凤之《白兰与Sumpa之郎氏》，《东洋学报》52（1969—1970）。

⑥《宋会要辑稿》方域二一；《宋史》卷7，485，492；《文献通考》卷335。

⑦《宋会要辑稿》方域二一及蕃部六；《宋史》卷7，8，492；《文献通考》卷335。这些年的事件，见冈崎精郎：《河西回鹘史之一研究》，《石滨先生古稀纪念东洋学论丛》（大阪，1958）。

⑧《红册》（甘托克，1961），20左；《宋史》卷492；张方平：《乐全集》卷22；《文献通考》卷335。参见R.A.石泰安：《格萨尔王传研究》（巴黎，1959），页145。石泰安认为，唃厮啰是藏语称号རྒྱལ་སྲས（意为王子）的音译。李立遵本名郢成蔺逋叱，其前一部份“郢成”亦见于他处，似是官号或氏族名称；后一部份即藏文བཙན་པོ的音译。唃厮啰的源流见于《红册》记载，据谓吐蕃末代赞普达磨的后裔ཁྲི་བཀྲ་ཤིས་བརྩེགས་པ有三子，次子名འོད་ལྡེ；འོད་ལྡེ有四子，次子名ཁྲི་ལྡེ，其后裔为脱思麻（མདོ་སྨད，即安多）王朝。安多的首领们找了

一个吐蕃赞普的苗裔立之为主，此即唃厮啰。

⑨石泰安上引书页230—231。

⑩《宋会要辑稿》蕃部六；《宋史》卷8，492；《文献通考》卷335。参见E.平克思：《宋代前期（960—1028）的甘州回鹘》（韦斯巴登，1968），页42—44，46。

⑪《宋会要辑稿》蕃部六；《乐全集》卷22；《宋史》卷258，492；《文献通考》卷335。

⑫《宋会要辑稿》蕃部六；《乐全集》卷22；《宋史》卷11，485，492；平克斯上引书页88。关于党项征服甘州回鹘汗国和凉州半藏族王国的过程，见长泽和俊：《西夏之河西进出与东西交通》，《东方学》26（1963）。

⑬见梅原郁：《青唐之马与四川之茶》，《东方学报》（京都）45（1973）。

⑭《宋会要辑稿》蕃部六；《乐全集》卷22；《宋史》卷10，11，12，492。契丹联姻事仅见《宋史》卷492，显然并非国务。《辽史》不载，《乐全集》仅提到董毡"娶契丹女为妻"。

⑮《宋会要辑稿》蕃部六；《宋史》卷492；《文献通考》卷335。并参见冈崎精郎：《河西回鹘史之一研究》。关于唃厮啰的概况，见石泰安上揭书，页231—233；福赫伯（编）：《宋人传记》（韦斯巴登，1976），页255—257；陆宽田：《唃厮啰：一个北宋的藏族同盟者》，Rocznik Orientalistyczny 39（1977）。此外，长泽和俊的《西夏之河西进出》一文中搜集了有关的大量资料。

⑯蕃僧景遵于1019年被派到开封（入贡）；蕃僧马取逋厮鸡于1063年死，其侄蕃僧僧结巴承袭；1075年还提到蕃僧李巴毡补三班长使本族蕃巡检。见《宋会要辑稿》蕃部六；石泰安：《汉藏边境上的古代部落》（巴黎，1959），页73，77。

⑰《宋会要辑稿》蕃部六；《宋史》卷16、18，328，492；《文献通考》卷335。

⑱《宋史》卷18，19，87，492。这些征讨是1096—1099年反西夏战争的插曲。见E.I.库恰诺夫：《北宋与西夏的战争》，《巴拉兹纪念宋史论文集》（海牙，1971）。

⑲奥托·弗朗克《中华帝国史》（柏林，1949），页182—183；196—198。

⑳《金史》卷26。

㉑《辽史》卷46；K.魏特夫、冯家升：《中国社会史：辽》（费城，1949），页108—109。

㉒见魏特夫、冯家升上揭书页321—325之表。

㉓N.莎斯齐娜（译）：《十七世纪蒙古编年史》（莫斯科-列宁格勒，1957），页128—129；I.施密德：《东蒙古及其诸王室史》（圣彼得堡，1829），页89。

㉔帕瓦粗拉：《智者喜宴》（མཁས་པའི་དགའ་སྟོན），L.钱德拉刊本（德里，1959—1961），页789。

㉕陆宽田：《成吉思汗征服西藏：是虚构还是真实？》，《亚洲史杂志》8（1974）。冈田英弘在《蒙古资料所见初期蒙藏关系》（《东方学》第23辑，1962）中考证亦鲁呼诺延即克烈部王罕之子亦剌合桑昆（据《圣武亲征录》载，亦剌合逃到西夏，后至波黎吐蕃部，复走西域曲先城，被杀。《元史》所载同），此说很难被接受。

㉖见前注陆宽田和冈田英弘文章。这个错误可能是因混淆了吐蕃和波黎吐蕃所致，后者似指柴达木盆地或十一世纪宗哥王国之一部份。参见伯希和：《库蛮》，《亚洲杂志》15（1920）。波黎吐蕃之名亦见1246年教皇使者普兰诺·卡尔平尼的记载，作 Buri Thabet。

㉗T.怀利《蒙古初征西藏再探》（《哈佛亚洲研究杂志》37，1977）已正确地指出了这一点。

㉘G.列里赫（译）：《青册》（加尔各答，1949—1953），页1054—1055。

㉙罗桑丹津：《黄金史》。

㉚有一则资料似与成吉思汗接触西藏有关：在拉施都丁《史集》俄译本（1952）第一卷第二册页273九十五千户表中说，成吉思汗曾遣弘吉剌部之赤窟驸马统四千人去西藏。但实际上俄译者所据原文之Tubat乃Tumat之误，这是居于贝加尔湖以西的部落。不仅十九世纪的翻译者贝勒津已看出这一点，而且在《史集》原文本（第一卷第一册，页162）中也避免了同一错误。此处与西藏毫无关系。

㉛松巴堪布：《如意宝树》Ⅱ（L.钱德拉刊本，新德里，1959），页139，其《方格年表》中说到1206年成吉思汗成为吐蕃全乌思地之主，但弭药（即西夏）除外。济美日巴多尔吉：《蒙古佛教史》藏文原文（东京，1940）页23—24；G.胡特德文译本（斯特拉斯堡，1896），页24。

㉜《智者喜宴》页792。

㉝见G.杜齐：《西藏画卷》（罗马，1949），页8—9；J.巴枸：《西藏史导论》（巴黎，1962），页46；夏喀巴：《西藏政治史》（新哈芬和伦敦，1967），页61；D.舒：《蒙古皇帝对西藏僧人的诏令和文告》（圣·奥古斯丁，1977），页XVI

㉞《智者喜宴》页394，793—794。

㉟志费尼：《世界征服者史》波义耳英译本（曼彻斯特，1958），页190，196。

㊱汉文史料记述了1235年的远征（《元史》卷2，《续资治通鉴》卷168），但它并未到达西藏，甚至也没有接近其边境。见库切拉：《成吉思汗及其继承者时期的蒙古与西藏》，载齐赫文斯基编《鞑靼—蒙古在亚洲和欧洲》（莫斯科，1970），页259。

㊲恩沓笼纳旺南嘉（[illegible]）所著《教史妙海》（Tashijong，1972年重版，1，页371—372）中之恩沓笼巴（1190—1236）传；乌坚巴（[illegible]）所作绰定巴（[illegible],1180—1240）传，见《噶举如意念珠》（列城，1972年重版），页553。

㊳藏文地名བྱང་ངོས་即凉州，已被证实。

㊴见《噶举金念珠》（Dehra Dun，1970重版）中之拉栋巴（ལྷ་གདོང་པ，1213—1258）传的有趣段落。

㊵《青册》页91，517—518，629；《智者喜宴》页449，794：《教史妙海》(页510)中之思答笼巴传。据《新红史》（དེབ་ཐེར་དམར་པོ་གསར་མ，G.杜齐译，罗马，1971，页181），必里公之སྒོམ་པ（行政官）释迦辇真被蒙古俘虏。T.怀利在《蒙古初征西藏再探》一文中认为，被毁的和幸免的寺院。

㊶关于阔端的信，见D.舒的鉴定研究（上引书 页31—41），他的结论是现存此信文本是伪造的。

㊷《智者喜宴》页449。萨斯迦班智达将乌由巴琐南辛格（ཨུ་ཡུག་པ་བསོད་ནམས་སེང་གེ）和夏尔巴失剌卜冲纳思（ཤར་པ་ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས）留在萨斯迦作为他的ཆོས་དཔོན（宗教代理人），以释迦藏卜（སྒོམ་པ་ཤཱཀྱ་བཟང་པོ）为世俗行政官，见《汉藏史集》（རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང）华盛顿大学手稿本页195a。

㊸参见D.舒的讨论：《邀请五世葛哩麻巴去中原朝廷系蒙古汗对西藏政策的继续？》，《阿尔泰研究集刊》（韦斯巴登，1976），页227—229。

㊹《得仁协巴喇嘛传》，62b;俄尔功嘉藏卜之萨斯迦班智达传，67a—b。གསེར་ཁང་འབུམ是1267年写八思巴传的作者，此传为《萨斯迦世系》大量引用（75a—93a）。

㊺这篇文告（据《方格年表》，署为1249年）见于《萨斯迦世系》57б和《萨斯迦班智达全集》ན函214a。最早的译文见《西藏画卷》页10—12。D.舒的《邀请五世葛哩麻巴去中原朝廷系蒙古汗对西藏政策的继续？》页230—233。

㊻五世达赖所撰བྱང་སེམས་བཟོད་མཁྱེན་པ传，20b。

㊼关于萨斯迦班智达圆寂处之འཕྲུལ་པའི་སྡེ寺，见G.列里赫《ཕགས་ཕྱིད捌思吉斡节儿与蒙古字母的起源》，《孟加拉亚洲学会杂志》，

文学11（1945），页53—54。

㊽《元史》卷3。和里䚟是蒙古人中一个很普通的名字。据拉施都丁《史集》，忽必烈的第五子也叫这个名字，但1251年时他还年幼，不能领兵，故当非此和里䚟。

㊾《智者喜宴》页449，796；《[Tibetan]诺氏种姓渊源概略》（东洋文库抄本），16b。

㊿《智者喜宴》页796；《噶举金念珠》[Tibetan]函，18a，33a，37a，（I，578，608，616）中的拉栋巴传。

51《智者喜宴》页449，794，该书将此事年代误为1239年。D.舒《诏令和文告》页XXI—XXII作了订正。

52《红册），37a。

53《佛祖历代通载》卷22；《元史》卷202。

54《红册》，21a，其名作[Tibetan]，但原手稿中作[Tibetan]或[Tibetan]，见稻叶正就：《萨斯迦的系统：红册之一章》，东洋文库研究部报告22（1963），页116注44；《智者喜宴》页795作[Tibetan]。

55冈田英弘上引文，页101—102。

56《青册》页580；《智者喜宴》页409。

57B.斯普勒：《蒙古人在伊朗》（柏林，1955）页180—187。1289年，多米尼加派教士里科多(Ricoldo da Montecroce)在小亚细亚看到有佛教僧人，见U·Monneret de Villard，IlLibro della Peregrinazione nelle Pariti d″oriente di Ricoldo da Mont-ecroce（罗马1948）页47—54。

58八思巴于同年企图回西藏，主要因忽必烈之妻察必的干预而放弃了这一要求。见《萨斯迦世系》，67b（D.舒《诏令和文告》页89译文）。

59忽必烈于1254年授与有名的特权一事，很大程度上是后来的伪造，至少就其年代和赠与形式是如此。见D.舒：《诏令和文告》页103—118。

⑩在戎域（རོང་ཡུལ）或戎波（རོང་པོ），见T.怀利：《西藏地理——据〈世界广说〉》（罗马，1962），页106和注720、721。ཆག་ལོ་ཙ传（ISHED抄本）K138b。G.列里赫：《Dharmasvamin传》（Patha，1959）页39—40。列里赫的译文有部分错误，J.DeJong在其书评（载《印度—伊朗杂志》6，1927，页173）中作了订正。

⑪藏文ཁོ་ལ་མིག་བལྟ，意为"窥视他"。L.钱德拉刊本作ཁོ་ལ་མིག，变得无意义了。我应当感谢格西章贝僧格（འཇམ་དཔལ་སེང་གེ），承他帮助解通这一难点。

⑫《青册》，页485—487；《智者喜宴》，页432—435，446—447，450，797；R.黎吉生：《葛哩麻派》，《皇家亚洲学会杂志》（1958）页143—145。

⑬《青册》页214；《新红册》，页184；《智者喜宴》页410，448—453。

⑭《智者喜宴》页792，796。

⑮J.提埃尔：《蒙古时代的佛道争论》，《华裔学志》20（1961），页37—46。关于八思巴参加第三次会议事，参见今枝由郎：《八思巴造"道士调伏偈"考》，《东洋学报》56（1974）。

⑯《元史》卷4。原文"帝师"系"国师"之误。

⑰D.舒编译，见《诏令和文告》页118—124。大约在同时，忽必烈还授与宁玛派"གྲུབ་ཐོབ་"ཟུར释迦斡（1205—1268）以免除乌思、藏但特罗赋税和兵役的特权，见帕玛策凌（པད་མ་ཚེ་རིང）：《宁玛派喇嘛与元帝室》，载李盖提编《乔玛纪念讨论会会报》）布达佩斯，1978），页516。

⑱据T.怀利在《蒙古初征西藏再探》（页113）一文中说，蒙古选择萨斯迦派的主要理由是为了保证继续控制，在这方面，萨斯迦派是最为合适的，因为款氏家族拥有宗教和经济权力上的优先地位。但伯木古鲁派、必里公派、ཤ་ལུ（ཞ་ལུ）以及可能还有其他宗派，也享有同样的优势条件。此外，萨斯迦的历史充分表明，此派的法座继承

并无任何严格的法律规定。

⑲《元史》卷5、6。当然，西番与西藏本部毫无关涉。——译者按：《元史》原文作：至元五年八月"命忙古带率兵六千征西番、建都。"建都系地名，即今四川西昌。毕达克此处理解有误。

⑳《元史》卷87。后来西番地区归入宣政院管辖之下，见藤岛建树：《元朝宣政院考—以其两重性为中心》，《大谷学报》46—4（1967）。

㉑《元史》卷6。

㉒《红册》页22a，《汉藏史集》，199a。据《汉藏史集》，白兰王之号系不止一次地授与款氏家族的世俗成员。然而，《元史》中仅记载了1321年的一次这种封爵，见《元史》卷108，《诸王表》。

㉓《智者喜宴》页410、747，796。在《[藏文]诸氏种姓渊源概略》中（16b—17a）记载了一个名叫胆巴里巴（[藏文]）的人，他1200—1263年在世，是[藏文]派（[藏文]地方之诸氏）首领的门徒或随员。1234年和以后几年，他参予了一些寺庙的建筑，主要是[藏文]寺，此寺成为该派的首府，于1246年落成。胆巴里巴从1245年至去世一直担任[藏文]（显然是该寺和该派的行政首脑）。原文[藏文]加了一个行间注语："乌思藏的"，但这一加注不可信，因为在所有史料中都没有记载中藏行政官有一个叫胆巴里巴的。无论如何，胆巴里巴的死年排除了他是在1267年被蒙古人杀死的可能性。

㉔《红册》，24b；《汉藏史集》197a，《新红册》，185——186。后一点，怀利的《蒙古初征西藏再探》以及在他之前西藏学者喜饶嘉钦阿米巴的《萨斯迦派宗教史事》（Rikon，1970，P，44）中业已正确地指出。

㉕《红册》，24b；《青册》，21b。汉文"路"，蒙文作Kolge（藏文[藏文]）。

㉖《汉藏史集》，181a—183a；《五世达赖喇嘛自传》，20b—21a（译文见《西藏画卷》页251—252）；《隆多喇嘛全集》，A，

5a。西方学者通常说有两次括户，但我认为只有1268年的一次括户，而1287年则是在此次括户基础上进行财政检查和行政设施的调整。参看帕特克：《蒙古在西藏的括户》，载M.厄利士编：《向黎吉生致敬西藏研究论文集》（瓦明斯特，1980）。

⑦关于蒙语jam，见W.科特维奇：《驿传诸名称考》，《东方研究年报》（波兰）16（1950）；关于其制度概况，见P.奥勃里克：《蒙古治下之中国驿传制》（韦斯巴登，1954）。

⑱实际上，《汉藏史集》（166a—168a，197a）是我们的唯一史料，上述概略即据此写成。通常大家用钱德拉·达斯很糟的译文《中国鞑靼皇帝治下的西藏》（《孟加拉亚洲学会杂志》增刊，1905），他把[藏文]译成district，以致全然混乱。《智者喜宴》（页796）也极简单地提到此事："蛇年（1269）设立了驿路"。宣政院使答失蛮是广平王玉昔帖木儿之婿布列秃的父亲。[藏文]可能即1282至1292年之间某年皇帝派去邀请著名学者[藏文]（1230—1309）的[藏文]，见《葛哩麻[藏文]传》（新德里，1972）85b（Ⅰ，176）。关于"站"插入同时建立的行政区划（万户）结构，见《汉藏史集》183a—184a，据称此事系据萨斯迦之[藏文]和都元帅软奴恭编的户册（[藏文]）施行的。

⑲《西藏画卷》页747—754，沙鲁寺文件。关于西藏的驿站，参看G.列里赫：《蒙藏关系》，页48。

⑳1270年系据《佛祖历代通载》，但可能是在1269年。帝师之号系授与萨斯迦派首领，它由款氏家族和出于八思巴弟子的夏尔巴和康萨巴两系轮流承袭。关于元代帝师，参见《西藏画卷》页15；野上俊静与稻叶正就：《元帝师考》，《石滨先生古稀纪念东洋学论丛》（大阪，1958）页430—448；稻叶正就：《元帝师考——据红册资料》，《印度学佛教学研究》8（1960）；同作者：《元帝师研究——以系统和年次为中心》，《大谷大学研究年报》17（1964）。

㉑关于八思巴的活动，他的全集《萨斯迦五祖全集》（[藏文]

[illegible]，东京版，第6、7卷）中的资料很有价值，该书作品几乎都署有时间和地点。

⑫《元史》卷8；《青册》页212，973；《得仁协巴传》，164b—165a；《萨斯迦世系》，75a。奥鲁赤曾给予[illegible]资产，使恢复被本禅功嘉藏卜毁坏殆尽的拉堆之[illegible]寺，见《葛哩麻[illegible]传》87a（Ⅰ，173）。

⑬见怀利：《蒙古初征西藏再探》，页128注中的讨论。

⑭《智者喜宴》，页796。

⑮《青册》，页212；《新红册》，页186。此会由葛哩麻派大师[illegible]主持，经费由真金太子承担，见《红册》，页26b。

⑯关于桑哥的汉文史料，参见福赫伯：《桑哥，忽必烈朝的畏兀儿族政治家》，《汉学》17（1942）。但桑哥不能译写为[illegible]，见帕特克：《桑哥，元代的藏族政治家》，《东方学报》（匈牙利）34（1980）。

⑰对八思巴生平作学术研究至今仍是迫切需要的，中野美代子的《帝师八思巴行状校证》（《新亚学报》9—1，1969）远远不能满足需要。

⑱《红册》，26b；《青册》，页216，582；《新红册》，页186；《智者喜宴》，页796；《噶举金念珠》（Pha，6a-b，Ⅱ，31—32）中的[illegible]（1310—1391）传。功嘉藏卜与八思巴之死的关系是暧昧不明的，史料本身自相矛盾。参见夏喀巴：《西藏政治史》（藏文，噶伦堡，1967）页295—299。

⑲《汉藏史集》，176a—178a。《元史·桑哥传》未载其出征西藏，但这不能证明他未曾有此一举。他的征讨使西藏农民受到很多掠夺和虐待，见《教史妙海》，83b（430）。据宁玛派的传说，[illegible]释迦斡之子释迦辛格的干预，避免了在处死功嘉藏卜之后的一场大血洗，见五世达赖著《[illegible]传》，19a。

(80)稻叶正就：《一个介绍性的研究》，页356。

(81)《红册》，24b；《青册》，页216。

(82)所谓1287年括户见《汉藏史集》181a，达斯《中国鞑靼皇帝治下之西藏》文中混乱的叙述即据此。参见注(70)。

(83)野上俊静：《元宣政院考》。

(84)稻叶正就上揭文。

(85)《新红册》页187。

(86)例如，[illegible]王[illegible]即突厥斯坦之察合台汗秃忽鲁帖木儿（1347—1363）。见D.舒：《诏令和文告》页144与注114。[illegible]一名系旭烈兀Hülegü的略写，但这种勘同是不可能的，因为旭烈兀已于1265年去世。

(87)《青册》，页217，《智者喜宴》，页750；《新红册》页187，205。据五世达赖所著《[illegible]传》(19b）及五世达赖自传（21b），[illegible]和[illegible]王[illegible]两人均被俘。文中所引之铁木儿不花当即奥鲁赤之子，他于1291年被封为肃远王（《元史》卷16）；[illegible]通常是僧官，此处指该教派首领，当时是[illegible]（1225—1293，1288年起任职）。[illegible]是军民长官，任职同于萨斯迦本禅。

(88)《元史》卷17。

(89)见杜齐：《印度—西藏研究》，Ⅳ，1（罗马，1941），页91。

(90)《元史》卷87。译文见P.拉契涅夫斯基：《元代法令》Ⅰ，页151；柯立夫：《1346年的汉蒙文碑》，《哈佛亚洲研究杂志》15（1953）。对这个机构的研究，有野上俊静的《元宣政院考》（《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》，京都，1950）和藤岛建树的《元朝》（《大谷学报》46—4，1967），《元朝之权臣与宣政院》（《大谷学报》52—4，1973），最后一篇文章只涉及忽必烈以后的时代，且未论及西藏事。并见《元史》卷6，130；《元典章》卷33。

(101)《元史》卷11．功德使司可追溯到唐代，掌佛寺和僧侣，见R. Des Rotours:《官志和兵志》（莱顿，1947），页389—309。译者按：《元史》原文作“至元十七年三月乙卯，立都功德使司，从二品，……”．作者所说日期，品秩均误。

(102)《佛祖历代通载》卷21。

(103)《辩伪录》卷5；《佛祖历代通载》卷21。《元史》卷205也多少提到了同一职任。译者按：文件中提到都功德司脱因小演赤，是追述至元十八年九年事。作者误解了文意。

(104)《元史》卷14。

(105)《元史》卷15。

(106)《元史》卷16。

(107)《元史》卷87。P.拉契涅夫斯基：《元代法令》I，页151—152；参见《西藏画卷》页32—33；野上俊静：《元宣政院考》。

(108)《元史》卷202。

(109)P.拉契涅夫斯基：《元代法令》I，页80—81；参见《元史》卷24；《元典章》卷33。

(110)《元史》卷30，33，36。我未能参考野上俊静的《元之功德使司考》（《支那佛教史学》六一4）。

(111)稻叶正就：《一个介绍性的研究》处处可见。

(112)《西藏画卷》页747—764。

(113)帝师从大都或上都所颁之沙鲁法旨，总是发给宣慰司之ཉི་དཔོན（使），而从未发给本禅．典型例子如五号文件即系谕示“斡节儿辛格为头宣慰司官员每，”斡节儿辛格是第十二任本禅，但此号在文件中并未出现。

(114)关于元代的宣慰司及宣慰司都元帅府，见《元史》卷91；译文见拉契涅夫斯基：《元代法令》I，页93，235。

(115)《元史》卷60、87；参见《汉藏史集》168a。1283年，皇帝命按察司检核吐蕃政院文卷，见《元史》卷12。

(116)《智者喜宴》，页454。

(117)《元史》卷17。

(118)据拉契涅夫斯基《元代法令》I，页170，“转运”只是“转运盐使司”的略称。但在西藏当非如此。有人已注意到，在许多情况下，象“转运司”这样的名称似系指运输机构而非盐政机构。见H.舒尔曼：《元代经济结构》（剑桥、麻省，1956），页188，注10。

(119)关于招讨司，见奥托·弗朗克：《中华帝国史》Ⅳ，页460，561及Ⅴ，页229；以及《元史》卷91中很简单的条文。

(120)西藏的蒙古机构，在《元史》卷87中列有一个表。《西藏画卷》页681有其译文。

(121)L.韩百诗：《元代高丽史札记》，《通报》45（1957）。

(122)《元史》卷15。

(123)《智者喜宴》页454载有同样的款式。

(124)《西藏画卷》，页687，注106。

蒙古在西藏的括户

(意) 毕达克 著　沈卫荣 译

众所周知，对整个统治区内人口的系统调查是蒙古统治者在中国所实行的全部行政和军事统治的基础。1235年蒙古统治者进行了第一次括户，1258年又进行了第二次括户。由于当时南方仍处在南宋政权的统治之下，独立于蒙古统治之外，因此这两次括户所涉及的范围都限于中国的北方。紧接着这些早期的括户，在1261年和1275年之间进行的是年度的勘查，但这明显不是根据实地调查而作的；有元一代，见于《元史》记载的唯一的一次实际的括户是1270年所进行的那一次。在1271—1279年间，蒙古征服了南宋，其后蒙古朝廷直到1290年才开展了一次全国性的广泛的括户，翌年又重复了一次（可能是重新计算），1292年才最后结束了这一次括户，这次括户仅限于对农业人口作了一次调查。1290年所进行的括户实际上已经是最后一次。1330年所统计的一批户口数据仅是向蒙古朝廷的财政机构注了册的纳税户的数目，并且它很可能并没有根据实际的调查(1)。

括户、征税、征兵和建立驿站是蒙古统治者对其帝国的边境地区实行有效统治的四大支柱，这个基本原则在西藏也相当有效。整个操蕃语区的各个部分在不同时间内相继归顺了蒙古统治。安多地区在元代官牍文献中称为吐蕃，它于十三世纪五十年代划入蒙古势力范围，并单独组成一个行政区

[2]。1267—1268年间，蒙古在乌思藏地区正式建立了行政统治，即建立了驿站并进行了一次括户。这二项措施都是在从中原派往西藏的帝国官员和萨斯迦住持的行政班子通力合作下进行的，萨斯迦住持是蒙古忽必烈可汗选中的合作者和西藏新组织的工具。[3]

有关1268年括户的主要资料见于藏文史籍《汉藏史集》一书，学僧达仓宗巴·班觉藏卜[4]编撰于1434年的《汉藏史集》对萨斯迦派与蒙古王室的关系提供了较为详细的描述，所述史料部分取材于西藏本地的记载，但很大一部分是间接地引用了汉文材料，这在此书中两次作了说明。《汉藏史集》引用的汉文材料就是《大元通制》，该书编成于1323年，专门记载蒙古在中国的各项统治制度，除了半个世纪以前，辑录和重印的一部分以外，该书的其余部分早已散佚。正是因为《汉藏史集》一书融汇了十分有权威的本地资料和汉文材料，因此它特别令人感兴趣。

《汉藏史集》一书中关于蒙古在西藏的统治那一部分已经被印度早期的藏学家达斯(S.ch.Das)翻译成英文了[5]。象达斯习惯所作的那样，他把书中的内容在一定程度上按不同的秩序作了重新组合。因此要辨别那些英文式的西藏和蒙古名词有时是相当困难的。

后来的一些藏文文献对这个方面的论述都沿用了《汉藏史集》的有关记载，它们是：《萨斯迦世系史》，五世达赖喇嘛所著《西藏王臣记》和《五世达赖传》，隆垛喇嘛《佛教恩人录》。[6]意大利著名藏学家杜齐（G.Tucci）教授在1948年于罗马出版的《西藏画卷》一书中利用了这些第二手资料。既然麦克唐纳夫人曾经允诺的那篇专题论文尚未问

世，(7)那么据我所知杜齐《西藏画卷》一书是迄今为止西方对蒙古在西藏的括户这一课题所作的唯一的研究。

据记载，蒙古在西藏的括户的大概情况是这样的：括户的基本单位是霍尔都(ཧོར་དུད)，即蒙古烟户，意为按蒙古人的方式所建的灶和炊烟。组成一个霍尔都需要具有以下要素：一座至少有六根柱子支撑屋顶的房子，一片可播十二蒙古克种籽的土地，仆役、妻子、孩子男女共六人，三头耕牛，两只山羊、四只绵羊。很明显一个霍尔都是指一个耕种国家或自己的土地的中等农户。它包括了西藏百姓中的农业人口，但排斥了西藏百姓的其他部分——游牧民。

霍尔都是组成一个金字塔形的社会组织的基本细胞，五十个霍尔都组成一个马头(རྟ་མགོ)，两个马头组成一个百户(བརྒྱ་སྐོར)，接着是按照蒙古式军队的十进位制，十个百户组成一个千户(སྟོང་སྐོར)，十千户组成一个万户(ཁྲི་སྐོར)。万户在蒙古时代甚或在后来一段时间内都相当于一个行政区划，估计一个万户包括4000名供寺院役使的仆人和6000名隶属于贵族的农奴。但这数字纯粹是一种理论上的估计。万户之上的一级行政机构是由十个万户组成的一个路（路是汉地的名称），十个路按常规组成一个行省。西藏实际上只有三个路(ཆོལ་ཁ)：乌思、藏、纳里速古鲁孙，仅此三路还不足以组成一个正规的行省，但蒙古朝廷出于对这一地区的政治和宗教的特殊性的考虑，忽必烈可汗诏令将西藏视为与行省平级的行政区。(8)

1268年的括户是由叫做阿衮和弥林的二位大元帝国的官员主持的，他们的名字似不见于任何汉文记载。他们亲自负责对从纳里速古鲁孙到沙鲁寺的后藏地区的括户；在前藏，

从沙鲁寺到必里公寺的括户则委托一位名叫索托阿斯吉特（ཟུ་ཐུ་ཨ་སྐྱིད）的藏人负责，顺便提及此人是五世达赖喇嘛的一位母系祖先。[9]

这次括户得出的数据相当详细，[10]兹不加论述，只要将其总数列出也就够了：阿里和后藏地区的霍尔都总数有15,690，前藏地区的霍尔都总数为20,763，在西藏中部和西部总计有霍尔都36，453，其中还必须加上唵卜罗（可能是西藏北部；即今羊卓——译者）的750个霍尔都。《汉藏史集》强调这些数据都来自萨斯迦本勤释迦藏卜所编的卷纸簿记，后者是1244—1275年间萨斯迦的行政管理者。这次括户的结果表明西藏中部和西部人口的总数为223，000，正如上面所提到的，这个数目不包括西藏的游牧民在内。这个数目看来似乎少了点，但我们必须明白，在蒙古人统治下的中原汉地也只有54万人口，因此这个比例还是可以接受的。

1268年蒙古在西藏的括户的结果在稍后出现的一些藏文史籍中也有记载，[11]尽管并非丝丝入扣，但仍可看出它们所根据的原始材料都是相同的。我们不能因为在后期的藏文史籍中对这次括户的记载稍有误差，就象人们所想当然的那样，把它归结为第二次括户。[12]

结束了基本的括户后（ཆ་བའི་དུད་ཆེན་རྩིས་པ），这二位官员着手处理分配各万户对驿站所应交纳的供养，当时在西藏共有二十七个驿站。这意味着每个万户必须留出一定数目的霍尔都来负担供应马匹、牦牛、马伕、驮畜等等，对这些站户免除其它户等所需缴纳的赋税，以此作为交换。每一个站赤形成一个实际的驿传中心。[13]对驿传的供养至少在开始时是充足的，但是这种负担对于西藏的贵族和百姓来说都

是如此沉重，以致他们宁可为逃避这种差发而去过游牧生活。1281年，大元帝国的大臣率领一支征伐军，在八思巴死后开进了西藏，他利用蒙古在西藏的驻军重新恢复了驿传系统。(14)

通常认为，在1287年进行了第二次括户，但所见资料很难证明这个论断。据《汉藏史集》记载：在1268年（藏历土龙年），大汗的使臣阿衮和弥林对基本的霍尔都数目和土地作了调査。二十年后的1287年（藏历火猪年）和索（ཧོ་ཤུ）和乌奴敢（ཨུ་ནུ་ཁན）二人受中书省派遣至西藏与萨斯迦本勤软奴旺曲（གཞོན་ནུ་དབང་ཕྱུག）合作在西藏进行了一次理算（ཞི་གསར），(15)紧接着记载的是每个千户的霍尔都数目表，其资料即来源于上面提及的释迦藏卜的卷纸簿记的记载。实际上，1287年所作的理算的内容仅是为了强调第一次基本括户的正确性和可信性。

在《五世达赖传》中对这一事件的记载稍有出入，它把和索、乌奴敢二人合二而一，变成了多索阿奴敢（དོ་ཤུ་ཨ་ནུ་གན）一人，这似乎更为可取，但这更象是一种称号而不是人名，至于这称号指的是什么则不得而知。据《五世达赖传》记载，他是负责1268年括户的官员阿尔岗和索托阿吉特的同僚，他们三人一起完成了以霍尔都为单位的人口査点工作。这也可能是五世达赖喇嘛误解了（至少是部分地）《汉藏史集》的原意，因为他毕竟是后来者。(16)

我们只要把1287年进行的修订放到当时蒙古政府的总的政策结构中去就能得到一个更为正确的理解。在这些年中，桑哥成了皇帝内外依持的权臣，他下令在许多行省内广泛地理算财政。例如1288年10月，他派出省、院、台官共十二人

去江淮、江西、福建、四川、甘肃和安西等六省理算财政。(17)有理由证明1287年蒙古在西藏的活动仅是桑哥在全国理算财政的又一实例而已。我们可以设想这些地方性的审查只是为1290年的大规模的括户所作的准备，但这仅仅是一个假设。

这次理算的第二个结果是宣慰使软奴旺曲（宣慰使是大元帝国在西藏的最高官员，实际上就是萨斯迦本勤）受命为他统治区内的遭到饥荒的军户和站户提供粮食，桑哥给了他2500两银子作为酬劳（1288年10月）。(18)

很久以后，西藏又进行了一次审查，唯一的史料记载出自《汉藏史集》，兹将此段落逐字翻译如下：在（成吉思汗以后）的皇朝中期，对僧、俗扈从的调查、土地的测量和括户按某种形式进行。是时，蒙古皇帝妥欢铁木儿登上了皇位，他派出了妥薛阿奴敢（ཨོ་ཞུ་ཨ་ཏུ་གན）和钦察台平章（གེས་ཆག་ཐའི་ཕི་ཆང་）。(19)

ཨོ་ཞུ་ཨ་ཏུ་གན很明显可与ཧོ་ཞུ་ཨུ་ཏུ་ན勘同，1287年的理算就是其主持的，这有易于证实我的猜测，这是一个称号而不是一个人名。至于说到གེས་ཆག་ཐའི་ཕི་ཆང་，马上就引起了其与钦察台平章的勘同问题。钦察台平章的生平大致可以在分散于《元史》“本纪”中的一些零星的材料中勾勒出来。1323年1月10日，他被擢为宣政院使，(20)在导致蒙古海山系后王复兴的短期内讧中，他住在夏宫上都，当时上都掌握在反对海山系后王复兴的派别手中。他策划了一个反对其领袖倒剌沙的阴谋活动，但阴谋泄露，参与者被处以极刑，只有钦察台一人幸免，因为当时他并没有执掌军事权柄。在这次内讧之后，1328年12月19日，他被擢为中书平常政事，

(21)1329年2月，他执掌枢密院大权，(22)但到1330年3月，他就遭到了御史台的审查。(23)几个月以后，即被革职并籍没财产。不过很快皇帝就赦免了他，重新擢为四川行省的平章。1331年8月12日，因为他狂妄地弹劾别的官员而又受到台官的谴责，促成了他的垮台。这次事件起因于1323—1324年；有人控告他在内讧中态度暧昧并且对发生在云南、四川边境的暴动处理不力，他又一次被革职，全家流放至广东，不过这一次他的财产未被抄没。(24)以后，在《元史》“本纪”中就再也没有出现有关他的记载了，但在中书省职官表中再一次见到了他的名字，(25)1333年钦察台为平章政事，但任何地方都没有提到他的第三次叙用。1336年，钦察台平章（他属于畏兀儿王家族，即畏兀儿亦都护家族）伴随着三世噶玛巴朗迥多尔吉回粗卜寺，后者是从粗卜寺来到中原的。(26)从汉文材料来着，将1323—1331年的钦察台与1335年的那个钦察台勘同并不是完全没有疑问的，但无论如何གིས་ཆག་ཐའི和གབ་ཆག་སྟོན是相同的，指的是同一个人，在1334或1335年，他受皇帝派遣去西藏作了一次审查巡行。

在关于钦察台的记载之后，《汉藏史集》在内容的逻辑顺序上存有缺漏，接下来记载的是一个不同的主题：“在乌思藏本勤软旺的第二次任期中间，计算人口，按霍尔都为单位计算户数，后来的（统治）也恪守此例”，(27)接下来又重述前面叙述过的霍尔都、马头和更大的单位的定义。软奴旺曲第一次任期大约在1288年左右（见前），第二次任期是在1290年战胜必里公派和其寺院的战争之后。但我们知道理算是发生在1287年，因此“第二次任期”相对于“第一次任期”来说一定是一个错误。除非我们接受这样一个完全不

可能的假设：1287年的理算是在1290年以后才注册的。毫无疑问这与前边的记载毫无联系，其记载一定存在缺漏。很遗憾的是对这些材料无法加以校勘，据我所知，这个段落在后来的藏文史籍中没有记载。

重新转到1335年的审查上来，在这一点上我们必须介绍五世达赖的《西藏王臣记》中出现的由薛都达曼坚赞（སི་ཏུ་དར་མ་རྒྱལ་མཚན）负责的一次理算（ཞིབ་གསར），(28)薛都达曼坚赞很明显是皇帝派遣的一名藏族僧侣，根据此中语景来看，这次理算是发生在1329年以后的某个时间。对这位藏族僧侣没有任何记载，也不见此人与钦察台有任何联系。我们可以设想：他们二人去西藏的单独旅行都是与如前所述的编纂于1330年的帝国支税户的报表相联系的，但这仅是一个假设而已。

总之，忽必烈可汗通过括户和稍后的理算维持了对西藏的牢固统治，他的虚弱的后继者为了重新真正掌握西藏的行政管理权于1334年或1335年企图再作一次括户，但这个行政管理权很快从他们手中消失了。仅在十年以后，帕木古鲁派的绛曲坚赞从萨斯迦派手中首先取得了对乌思，而后是对藏的控制权。元朝末代皇帝妥欢帖木儿不得不以官方名义公开承认这个新的事实，这意味着元朝对西藏控制权的削弱。

综上所述，我们可以得出这样的结论：蒙古在西藏仅进行过一次括户，其中包括对土地和人口的实际调查，这次括户发生在1268年，其结果在1287年又得到了理算和审查，另一次理算则发生在1335年。所有这些时间都很可能与蒙古朝廷在中原汉地的活动相一致，但他们从没有在西藏重新进行一次新的括户。

注释：

（1）《元史》（百衲本），卷五八，页一6；参见H．弗兰克：《蒙古朝廷统治下的中国的铜钱和纸钞》，莱比锡、1949、页128—129。

（2）《元史》，卷八七，页九b—十二a，十四a；又见韩儒林：《元朝中中政府是怎样管理西藏地方的》，《历史研究》，1959，7，页56—57。

（3）见笔者文：《西藏与宋、蒙关系》，载于1978年7月9日—14日在亦失哈召开的10—13世纪东亚周边各族关系史讨论会文集。

（4）全名：རྒྱ་བོད་ཀྱི་ཡིག་ཚང་མཁས་པ་དགའ་བྱེད་ཆེན་མོ，关于本书的作者和年代见A．麦克唐纳夫人《(汉藏史集)导言诠释》一文，见《亚洲研究杂志》1963年，页83—159。全书仅是通过甘托克登萨巴图书馆馆藏的一个草书手稿本问世的，我利用的是一个缩微胶卷，为此我得感谢东京的K．Enoki教授。在美国华盛顿、西雅图大学都有很漂亮的楷体稿本，据说由本世纪三十年代得自已故的J．骆克先生之手。由于这个本子与登萨巴图书馆馆藏抄本字字相符，我估计这是后者的复本，是登萨巴图书馆为骆克先生制造的。此书这儿简称为《汉藏史集》，书的页码按照登萨巴图书馆藏本。

（5）S．Ch．达斯：《十三世纪中国的鞑靼皇帝统治下的西藏》，见《皇家亚洲学会孟加拉分会杂志》，1905年，专号，页94—102。

（6）这些内容可见杜齐：《西藏画卷》，罗马，1949，页145—147，页149—150，154，165—166。

（7）麦克唐纳夫人上揭文，页57。

（8）《汉藏史集》页130a—b，一个更为正确的段落见于《萨斯迦世系史》，页65—66a。

（9）《汉藏史集》页143b、145b，《五世达赖喇嘛传》，页20b—21a，参见麦克唐纳夫人上揭文。

（10）《汉藏史集》，页144a—145b．

（11）五世达赖《西藏王臣记》，页20b—21a；隆德喇嘛：《佛教恩人录》，5a—b（译文见《西藏画卷》，页251—252）。

（12）麦克唐纳夫人上揭文，页56—57。

（13）此机构的详情见于《汉藏史集》，页133a，146a—b。

（14）《汉藏史集》，页141a。

（15）《汉藏史集》，页143b。

（16）《五世达赖传》，页21a。

（17）《元史》卷十五，页11a，卷二〇五，页20a。

（18）《元史》卷十五，页11a。

（19）བོད་དབུས་གཙང་དུ། ནག་མར་སྟར་ཞིང་གིང་རྒྱལ་མོས། རྗེ་དཔག་རྒྱལ་ས་སྙིང་དགས། རྒྱལ་ཁམས་བྱིན་པོ་མནན། ཞི་ཉམས་ལ་ས་བཀོས་བྱས་པའི་ཕྱག་དར། གཞན་ལས་རྒྱལ་པོ་ན་རིམས་ཀྱི་བར་མ། ཀུ་རྗེ་ཤི་རྗེ་ཞི་གསལ་དར། ས་སྐྱ། དུད་འགྲོ་ཕྱུགས་ཟེ་རིགས་ཕྱི་ཐང་འདུག་ན་ལང། འཇིང་སྟར་རྒྱལ་པོ་བློ་གྲོལ་ཞི་མར་རྒྱལ་སར་ཞིབས་དགས། བོ་ཞུ་ལ་ཚོ་གད་བྱི་བ་དར། གཉིས་ཚག་འདི་ཤིང་མར་མདགས་དགས། 见《汉藏史集》页130a。

（20）《元史》卷二八，页9a。

（21）《元史》卷三一，页17a，有关这次内讧可见J W.达尔德斯《征服者和儒学，元朝后期的政治变动概况》，纽约，1973，页31—52。

（22）《元史》卷三三，页1b。

（23）《元史》卷三四，页5a。

（24）《元史》卷三五，页19a—b，关于钦察台作为平章的任期可见《元史》卷一一二，页26b—28a。

（25）《元史》卷一一三，页1a。

（26）སྤྲེལ་བརྒྱད་ཀྲི་ཀུས་ཤར་བརྒྱད་རིན་པོ་ཆེའི་ཐམས་བདར་ཤར་ལ་དབ་འབྱམས་ནོར་ཞི་ ཟླ་བ་ཚ་ཞིལ་ཀྱི་ཟླར་བ།，《汉藏史集》页111b—112a。

（27）དབུས་གཙང་དགོན་ཆེན་གཙོན་དགའ་ཚར་མའི་དུས། ཞི་རྒྱས། དུད་བྱུང། སྟར་དུད་བཅས་བ་ན་འདི་བཀར་ནར་བོ། 见《汉藏史集》页130a。

（28）五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，页76b（译文见于《西藏画卷》，页636）。

译自《西藏研究文集》，中津，1979年。

松巴堪布《青海史》译注

杨和瑨 著　向红笳 陈庆英 译

前　　言

《青海史》一书，藏文全名为མཚོ་སྔོན་གྱི་ལོ་རྒྱུས་སོགས་བཀོད་པའི་ཚངས་གླུ་གསར་སྙན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ，其意为：记载青海历史的悦耳新梵曲。作者松巴堪布·益西班觉（སུམ་པ་མཁན་པོ་ཡེ་ཤེས་དཔལ་འབྱོར，梵文名为jñanaśribh-ūti，亦为智慧富足之意），是一位博学多才的多产作家，几乎对所有喇嘛教重要问题都写过论著，以历史著作《如意宝树史》最为著名。松巴是他的家族的名字，它与古代的松巴部落（唐书称为苏毗）有关，该部落曾分布在中亚和藏区北部。堪布（大住持之意）是对寺主的称呼，也是人们对有学识的僧人的尊称。益西班觉（青海方言读为益西宦角）是一世章嘉呼图克图阿旺却丹（1642—1714）给他起的名字，然而他还是以松巴堪布而知名。他的生平可参阅s.ch.达斯的《编年史作者松巴堪布亦名益西班觉的生平》（孟加拉亚洲社会杂志58册第一部分，编号Ⅰ—1889，37—39页）、L.施拉姆的《甘肃—藏区边界上的土族人》（《美国哲学社会学报》新丛书，47卷，第一部分，菲拉德尔菲亚，1957年，32—33页）中的第二部分《他们的宗教生活》以及《如意宝

树史》第三部分（Satapitaka第八卷，1959年，13—18页），B.D.Dandaron：《苏联科学院西伯利亚分院布里亚特综合研究院有关西藏文稿及木版印画的论述》（第二分册，国家东方文学出版社，莫斯科，1965年，6—8页）。

下面的松巴堪布生平资料是依据上述资料按年代编排而成的。

1704年：据《青海史》(437页）说，松巴是一个土族人，出生在青海地区黄河岸边的托里。据达斯在《松巴生平》（37页）中所提供的资料，他出生在安多郭隆寺（青海互助佑宁寺）附近。他年青时以松巴夏茸的名字而著名。

1712年：他在郭隆寺受沙弥戒，以章嘉呼图克图阿旺却丹和土观呼图克图阿旺却吉嘉措（1680—1735）为师。

1723年：罗卜藏丹津在青海地区发动叛乱。松巴离开家乡到前藏，被拉萨附近佛教修习中心——宏伟的哲蚌寺接纳。

1725年：他到扎什伦布寺游历，班禅仁波且罗桑益西（五世班禅，1663—1737）给他授比丘戒。

1726年：他被委任为郭芒扎仓的堪布，郭芒是哲蚌寺的四大扎仓之一。

1731年：他返回安多，发现在1723年的叛乱中被毁掉的郭隆寺等寺院正在重建。

1733年：他在山丹林的静修地修建了一座讲习院。

1737年：他受乾隆皇帝（1735—1796年在位）迎请，在章嘉呼图克图孔必多吉（1717—1786）的陪同下到北京。他在京居留五年，校对汉地印制的藏文经籍。后期他获得了额尔德尼班智达的称号。

1743年：他到山西五台山圣地，居住三年。

1746年：他返回安多，被奉为郭隆寺总住持。

1748年：他撰写了《如意宝树史》一书。

1776年：此年被一些学者认为是松巴堪布的卒年。

1778年：他七十五岁时给五世班禅写了第二封信。（一些人把五世班禅算作二世班禅）

1786年：他完成《青海史》一书。

1787年：他八十四岁时去世。

松巴堪布的著作目录载 'Satapitaka 第八卷19—31页。《青海史》排在kha（12）函的下面，然而，藏文原版本中《青海史》排在'Satapitaka Da(12)函425—458页上，紧接着《黄琉璃》的第二部分（这一部分是讲述西藏格鲁派寺院的，由第巴桑结嘉措1698年写成）。'Satapitaka是由罗开什·钱德拉博士编辑，1960年在新德里由印度国际学院出版。在B.D.Dandaron著作中可以见到对松巴所有著作的概述。

《青海史》藏文本的文字为正楷体，收入Satapitaka第12（2）卷中，除"Pa"和"ba"两字偶然互换以外，其它的字迹十分清晰。有时，有较小字体的段落作为注解出现。这些注解是由松巴本人或某个人所加。在本书中，这些小体字段落作为注释，放在正文中的适当位置的方括号内。文中在拚写上有一些明显的错误，我在转写过程已予以纠正，在转写的文句中用了正确的拼法，而将原来的错字放在括号内，并注明是原文。我能使用的唯一版本是刊于 Satapitaka第12卷中的本子，因此不能提供一个经过校勘的本子。怀利（wylie）教授和旺钦索康（དབང་ཆེན་ཟུར་ཁང་）帮

助改正了转写中的笔误，澄清和解释了一些费解的文句。旺钦索康先生是华盛顿大学亚洲内部事务研究协会的成员。

松巴堪布将《青海史》分为四章。第一章（427—429页）在指明青海位于整个藏区的安多地区之后，引用青海人中关于青海湖起源的古老传说，然后又阐明他自己的一些观点，以说明其看法与传说的差异。第二章（429—445页）叙述青海的历史及几乎两个世纪中（17、18世纪）在西藏、蒙古和汉地发生的一系列有关事件。第三章（445—450页）以诗的形式描述了青海。松巴颂扬了青海丰饶的自然资源和旖丽的自然景色。第四章（450—452页）记述了生活在青海这块土地上的人们的幸福、乐趣以及他们的丰功伟绩。这一章描述了生活在人间乐园的人们的极乐生活，在那里，从乞丐到富人，从年轻人到老年人都恪守佛教的基本戒律，享受着幸福。

452—458页是一段关于准噶尔、汉地的宗教和俗世的历史。这是一段有关地理学的段落，特别引人注目的是涉及西藏的地理资料。

最后是版本记录（458页）。尽管松巴提及汉地、西藏和蒙古的一些事件，但其主要内容是青海的历史。《青海史》的写成反映了固始汗的后裔对松巴堪布的支持和关心。这本书是在火马年（1786）松巴堪布八十三岁高龄时完成的，玛尔梅孜益西帮助他选择资料，尊穷罗桑丹贝帮助抄写了原稿，并由格楚罗桑尊追刻成木版。

库库诺尔（KoKonor）是蒙古人对青海湖的称呼（藏文为མཚོ་སྔོན，汉文为青海），它位于东经101°，北纬37°，在今中国青海省的东北角。柴达木盆地在它的西边，东流

的黄河在它的南面。从清朝（1644—1912）开始，青海湖地区就以固始汗及他的后裔——和硕特蒙古人的畜牧场著称。和硕特蒙古人是成吉思汗的弟弟哈布图哈撒尔的后裔。松巴堪布的《青海史》主要涉及固始汗和他的后裔的历史，从固始汗出生（1582）开始一直到该书完成的1786年。由于得到固始汗的后裔，如贝子错杰多吉（བེ་སི་མཚོ་རྒྱལ་རྡོ་རྗེ）等人的尊崇，松巴堪布为他们的家族写家谱。他尽可能地避开一些他们家族中的那种不大光彩的事件，在描写1723年的暴乱时，甚至没有提到叛乱的首领罗卜藏丹津的名字。罗卜藏丹津1724年失败后逃到了准噶尔。另一方面，松巴堪布也没有为罗卜藏丹津开脱，因为松巴曾在清朝宫廷中受到款待，或者是他也不得不对清朝严酷的文字狱倍加小心，因此，这位土族人在写作此书时不得不采取十分谨慎的态度。

为了取悦和硕特人，松巴堪布在《青海史》中几乎忽略了五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措。固始汗1642年征服了西藏，他应该由于征服红帽系对手的胜利而倍受赞扬。但是，他将西藏作为宗教的礼物送给了五世达赖。其它资料中描述五世达赖是一个具有坚强决心和力量的有性格特点的人，他渐渐地大权独揽，包括指定继任人，西藏人称他为“伟大的五世”。另一方面，松巴堪布甚至没有提到五世达赖与固始汗征服西藏的关系。夏格巴（Shakaba）通过比较，在他所著的《西藏政治史》一书中详细地描述了五世达赖的地位及政治权力的加强，这种描述代表了西藏对于那一段历史的传统看法。尽管松巴堪布是一个格鲁派的喇嘛，但他是一个土族人，因而被藏族人看成是外族。除此之外，土族人从种族上来看并不与藏族人相近，而是与和硕特蒙古人相近。因此，

松巴堪布在写《青海史》时，对固始汗的拥戴要超过对五世达赖的拥戴，这是一种显而易见的倾向。这一倾向似乎是建立在他与和硕特蒙古人在种族上的密切关系以及需要得到他们庇护这一基础上的。

《青海史》是由一位在青海出生长大的有学识的喇嘛写成的，因而是一本有关青海地区的极有价值的藏文史籍。特别是第二章中，松巴堪布用非常准确的资料按年代编排历史。此外，他没有过多地强调一些宗教事件。如果从文学的角度来看，这本书的文体是明晰而又紧凑的。

松巴本人在书末的题署中说，他用的是叙述体而不是传统的藏文偈颂体来写作此书的，因为他希望让人们清楚了解青海地区的历史。看起来藏文叙述体的写作对于不是西藏出身的人要容易一些。因为以上这些原因，我翻译了《青海史》的第二章作为本书的开头。因为它大概会对那些对于这一地区的历史或对藏族文化感到兴趣的人有些实用价值。

青海主要是藏族人、蒙古人和汉族人居住的地区。由于松巴堪布仅仅用藏文来描述不同的民族、部落的人名和地名，因此，对于他来说不可能不出某些差错。所以我尽可能用其它资料来核对这些译名，检验它们的准确性。当然，由于资料方面的困难，我的核对也是不够完整的。

译　　文

（第429页第十三行起）

我（指松巴堪布）还没有见到过谁是库库诺尔地区最初统治者的资料。此外，人们也不能断定谁曾在这块荒芜的土地上生活过。后来，在藏族的华日（དཔལ་རིས）(1) 人统治

时，一个名叫普察干巴却多吉的人来到这一地区。他居住在库库诺尔湖中一个叫做海心山的小岛上。在华日人之后，阿契（ཨ་ཆེ）藏族人的头领来到这里。他拥有众多的马匹，以赤达玛尔坚（ཁྲི་ཏ་དམར་ཅན）闻名。在他们统治这一地区期间，喇嘛朗嘎坚（བླ་མ་སྣང་དཀར་ཅན）也来到了这里。他骑着一头白牛四处周游，似乎是一个圣人。喇嘛居住在类似海心山那样地方的一个洞穴里。这个岩洞叫做衮波东（མགོན་པོ་གདོང་）[2]，位于湖的西岸。在一片岩石中有许多象愤怒的神灵和贡品形状的岩石。同时，藏族卓尼人（ཙོ་ཉི）[3]也居住在库库诺尔地区。以后，林丹呼图克图[4]也准备到这一地区来，但他死于途中。而后，一个察哈尔[5]的部落在玛曲河[6]岸边定居。这是一个散居的部落。在占领了这一地区和要塞之后，他们开垦了荒地。因此，如果这是事实的话，那么似乎无法断定在此之前是否曾有过一个做为主人而统治这一地区的大统治者。后来，土默特[7]的火落赤[8]及他的官员、亲属和臣民都在那里居住了相当长的一段时间。

在当时，第二佛陀罗桑扎巴[9]的黄帽系格鲁派[10]的教义在西藏、藏区及蒙古地方广为流传，这一地区虔诚地信奉这些教义的有：生活在北部山地的四卫拉特[11]蒙古部落及安多华日等地区和藏区中部的蒙古部落和生活在低地的土族人[12]。不信奉格鲁派教义而虔诚地信奉西藏其他教派的有：西部的藏巴汗噶玛彭措南杰（ཀརྨ་ཕུན་ཚོགས་རྣམ་རྒྱལ）[13]和他的儿子丹迥旺波（བསྟན་འཁྱོང་དབང་པོ）[14]，他们特别信奉噶玛派[15]和主巴派[16]。在东面，康区的白利土司[17]顿月嘉波（དོན་ཡོད་རྒྱལ་པོ）信奉本教。喀尔喀[18]的却图汗

（ཚག་བྱི་ཁན་）[19]声称要改革佛教，实际上他所信奉的 是汉地本波教——道教。在东方，林丹及三十七个成吉思汗的后裔所信奉的宗教是不清楚的。（十六个大汗及二十一个比较小的汗）[20]除此之外，西藏前藏人普遍接受却旺（ཆོས་དབང་）大师[21]所弘扬的古老宗教的教法。尽管上述四个统治者信奉的教派各不相同，但实际上他们对格鲁派的敌视则是一致的。正象鹿吃草和树叶、秃鹫吃石头、蛇吃空气、雪熊吃水果，每种动物都吃不同的食物，但它们全都吃肉，它们都不喜欢麝香的气味。麝香也是一种名贵的药材。

然而，在准噶尔[22]的固始汗[23]来到这一地区以后不久，如下面所详述的，黄帽系教义的一切敌人都被消灭了，产生了象巨日闪闪发光的甘丹派[24]。这就是这一地区对甘丹派的普遍的描写。

至于一些细节，除了对每个国王的一些历史做些论述外，为了使子孙后代能够对汉地、西藏、蒙古地区的主要喇嘛和统治者的后裔情况及发生过的好的或坏的事件都能有所了解，我把那一时期的一般历史做一个概括的论述：

六十年为一饶迥的第十饶迥的铁马年（1570年）班禅罗桑却吉坚赞[25]出生。

水鼠年（1612年）藏巴汗噶玛彭措南杰将后藏置于他的统治之下，以后藏的第一位国王而著称。

火蛇年（1617年）五世达赖喇嘛出生[26]。

土马年（1618年），藏巴汗占领了前藏，他在拉萨和哲蚌寺的后山屠杀了成千上百的僧俗人众。他改革了格鲁派的教义。哲蚌寺和色拉寺的僧人四散逃去，当他们途经达垅和普多[27]时，受到当地人民的热烈欢迎。据说，后来在拉

萨传召大会上剩余下的茶叶和用过的茶叶都要送给达垅的人民[28]。大约在同时，噶玛派和宁玛派的一座新寺院在扎什伦布寺旁修建了起来。当在新寺院后面的山上修建高高的围墙时，许多好讥讽的人说它“压倒了扎什伦布寺”，这是一个凶兆。据说藏巴汗保留了拉萨河流域的色日（སེ་རི）[29]和前藏噶玛派和宁玛派的图钦林（ཐུབ་ཆེན་གླིང་）。当时，甘丹派僧人制作了一种黄色羊毛毡做里子，红色羊毛毡做面子的帽子，在不同的场合里，或把里子翻到外边，或把面子留在外边。嘎茹洛扎（ཀ་རུ་ལོ་ཙ）[30]的男亲属仍保留下他的帽子的式样。

在铁鸡年（1621年），火落赤头领的儿子古茹洪台吉和拉尊洛桑丹增嘉措率领他们的蒙古军队从青海到西藏。在与拉萨河流域的第巴[31]的军队会合后，他们闪电般地攻击拉萨的江塘岗（འཇང་ཐང་སྒང་）[32]的后藏军，打败了后藏人。不久，他们收复了过去失去的拉萨等地，将改动了的教法复原。除此之外，遵从六大蒙古部落[33]所知的统治法，当时没有部落内部倾轧和象屠杀绵羊一样地杀戮犯人这样的邪恶行为，武器也仅仅用于战时[34]。然而，在两个声名狼藉的头领林丹汗和却图汗时期，上述做法十分普遍。

而后，在土龙年（1628年，十一饶迥），林丹汗破坏了成吉思汗本部落的统治法，在察哈尔发动了内战，屠杀了许多人，并和那些仇视高原上甘丹派的人结成了联盟。在前来库库诺尔的路上，他击败了土默特和鄂尔多斯部落。当他到达藏区的夏拉塔拉（蒙语，意为黄草滩）时，他被法王三尊（ཆོས་རྒྱལ་རྣམ་གསུམ）[35]送到第五时[36]去了。他的两个妻子[37]所生的两个儿子和珍贵的白玉玺[38]被送到满清太宗

(39)皇帝手中以后，这一部落投降了。

在当时，许多察哈尔避难者到了喀尔喀。在木狗年（1634年）当官员们正在争权夺利之时，恶名昭彰的却图发动了内战。当他正在为他的恶行得意洋洋的时候，他被许多喀尔喀人放逐到库库诺尔地区。在征服了土默特的火落赤及他的人民之后，他留驻那个地区，当时他以却图汗著称于库库诺尔地区。

因此，当后藏的藏巴汗残酷地迫害甘丹派时，东部的白利土司杀害了许多信奉佛教的僧人、官员和其他的人，许多人被投入监狱。同样，有许多黄帽系的喇嘛和僧人被却图汗杀害或监禁。这两个王的所做所为，犹如切断了许多信徒到前后藏去的金桥，因此宗喀巴的教法渐渐衰微下去。

在当时，一名藏族官员索南却培（བསོད་ནམས་ཆོས་འཕེལ）(40)和来自安多郭隆大寺（佑宁寺）的两名有学识的僧人大鼻子噶茹译师（འག་རུ་ལོ་ཙ་བ་སྣ་ཆེ）和大嘴山尼（སེམ་ཉི་ཁ་ཆེ）也来到了西藏，尽管他们三人信奉甘丹派，但他们不掌握实权，只得在藏王的宫廷内任职。在当时，他们和拉萨河流域的甘丹寺(41)的施主达孜宗(42)的第巴错杰多吉的意见一致。他们都去求那摩却迥(43)的神示，由于神示说：“一个北方的首领，系着一条带有蛇形图案的腰带，他将能够战胜敌人”，所以他们保守着这一秘密，派遣山尼或噶茹译师到准噶尔地区去(44)。在到达他自己的家乡安多之后，他当了一小支华日军队的指挥官，而后向准噶尔进发。他向汗王及官员们报告说藏巴汗和其他的人要消灭甘丹派，十分仇视黄帽系，他还解释说：敌人的恐怖在不断增长。之后，他再次返回了西藏。

当汗王和一些官员聚集在一起商讨谁到前后藏去的时候，一个名叫固始汗(45)的人答应前往，他说："我到西藏的前藏去"。他属于和硕特的 གྱལ་གྱས་ 家族，它是以前的四卫拉特部落中的一个。哈尼诺颜洪戈尔汗和他的年轻的王妃阿黑哈屯共有五个儿子，他们以"五个非凡才干的、勇猛的英雄之虎"著称。"五虎兄弟"中的第三个叫做图鲁拜琥（ཐོ་རེ་འབེ་ཧུ），他出生于水马年（1582年），当他十三岁的时候，已经随军出征了，他击败了四万名白头诰特的士兵，因而，他的威名大震，他的权力也逐渐扩大。此外，在他二十五岁的时候，卫拉特与喀尔喀之间意见不和，发生了战争。在此关键时刻，他抵达那里，运用他善辩的才干进行了很好的调解，给双方带来了和平。因此喀尔喀的汗王授予他刻有大国师的印。后来，他以他的雄才大略和远见卓识而著称。

在木猪年（1635年），却图派他的儿子阿尔斯兰（ཨར་ས་ལང་）台吉及一万名士兵到西藏去，目的是迫害前后藏的甘丹派的喇嘛、摧毁寺院、宗教学校和静修地。当阿尔斯兰到达通天河上游时，——据口头传说——固始汗和他的一些官员也从准噶尔出发，扮作是去朝圣的。阿尔斯兰在途中已渐渐对早期信使的报告的真实性表示怀疑。固始汗和阿尔斯兰会面之后，固始汗和他的官员们与他同行一程，同时，固始汗给他解释了为什么损害黄帽派是不应该的。这些解释深深地在阿尔斯兰的头脑中扎了根，他继续向西藏走去。第二年，固始汗经同一条路线或据说是从同一条路线返回自己家乡。

阿尔斯兰到了西藏，但是他违背了父亲的旨意，他把军队分成三路：左路、中路和右路。他向羊卓挺进，与后藏军

激战一场。当时，后藏军队的谣言四起，蒙古军队转回到拉萨河流域。

在火鼠年（1636年）一月，阿尔斯兰和其他人见到了五世达赖喇嘛，他不仅没有摧毁甘丹派的寺院和静修地，反而虔诚地崇敬它们。当藏巴汗聚集的全藏军队接近北部的南木措湖时，蒙古军队也抵达北部地区准备迎战。当时，由于后藏人使用了古老密教的魔法，结果阿尔斯兰神经错乱了，在他的军队中乱杀乱砍，因而延误了战机，被后藏军击溃。

在一六三六年，固始汗率领与准噶尔的巴图尔台吉[46]联盟的一支军队前来这一地区。他们途径伊犁和塔里木盆地，在冬秋之交从冰上横穿黑达河及大沼泽[47]。在抵达库库诺尔边上的博浪沟[48]以后，士兵和马匹在那里进行休整。由于他们以猎取野生羚羊为生，他们便给他们驻扎的山起名为甘雅马图（གན་ཡ་མ་ཐུ）[49]。

在火牛年一月的新年，在到达库库诺尔西岸地区以后，固始汗的一万名士兵与却图的三万名士兵展开了一场激战，这两个山口被鲜血染红了，因此现在以大小乌兰霍硕[50]著称。他的儿子达延台吉[51]和其他人与军队一起追击着却图的残余部队，他们跨过哈尔盖河，击败了敌人。一些士兵直接冲向哈尔盖东边的一个峡谷，并占领了它。因此，时至今日，它依然叫做 ཤ་ཏལ 。却图是在一个土拨鼠的洞穴中被俘的。甘丹派的敌人被打败了，当时，如果是在印度的话，敲起胜利之鼓，举起战胜敌人的胜利之旗会被看成是合乎时宜的举动。

在土虎年（1638年）和土兔年（1639年），在准噶尔的固始汗部落的所有人户都成功地迁居到库库诺尔地区。以

后，固始汗给他的同盟的台吉赠号为巴图尔珲台吉，送给他大量的礼品，并将自己的女儿阿明达兰许配给他当妻子，而后将他送回家乡准噶尔去。当固始汗在那一年抵达西藏的前藏时，五世达赖喇嘛赠给他“丹增却杰”即“护卫教法的法王”的称号。

在土兔年（1639）年初，白利土司给藏巴汗带来一个口信：“让我们为友谊联合起来吧，既然觉卧仁波且[52]的铜像是引起争战的根源，那就让我们把它扔到河里去吧！在将被毁掉的色拉、哲蚌、甘丹三大寺院的废墟上建塔是很好的事情，那么让我们每个人信奉适合自己的宗教——佛教或本教吧。”一些人嘲笑白利土司的软弱无能，因此，藏巴汗召集了西藏十三万户的军队。固始汗没有与他们作战，而是再次返回了库库诺尔地区。当时达延汗的儿子仁特那台吉和其他人运用他们的兵力和战术技巧将安多地区所有的藏族人置于他们的控制之下，从拉措扎芒（ལབ་ཚོ་ཁྲ་མང་）一直到迭（ཏྲེ）湖的大量寺院财产都划归了华日中部的郭隆强巴林大寺院[53]。

在土兔年（1639年）五月，固始格根汗[54]亲自率领一大批令人胆战心惊的蒙古军队出发，他们象一股红黑色的旋风席卷而来，到达小小的白利土司的领地，白利在那里几乎毁掉了乌仁香巴（释迦族）的教法。固始汗凭借自己的兵力和战斗技巧占领了康区的大部分地区。

在铁龙年（1640年）十一月二十五日，白利土司被俘虏和监禁。早先被白利土司监禁的萨迦派[55]、格鲁派、噶玛派、主巴派、止贡派的喇嘛、官员、僧俗人众得到释放。因此，这一地区充满了欢声笑语。在当时，从云南的萨丹木王

[56]的领地到康区的全部土地都归入固始汗的统治之下。

在铁蛇年（1641），他再次率领一支庞大的军队从前藏到达后藏。第一个藏巴汗的年青而又莽撞的儿子噶玛丹迥旺波（ཀརྨ་པ་ཏྟན་སྐྱོང་དབང་པོ）率军和蒙古军交战，但这支军队象被鹰爪追击的小鸟一样无能，他们被击溃了。

水马年（1642）一月八日，固始汗六十一岁时，他占领了后藏的十三个宗，藏巴汗被俘，被缝在一块皮子里。据说，他是被索南却培所杀。而后，康区和前藏之间的工布地区也归于固始汗的治下，这一地区的人信奉噶玛派而异常痛恨噶当派。

固始汗为十三所著名的寺院奉献了新的寺属土地。在这样做的时候，他已经征服了所有的敌人的领地。他通过行政机构统治着藏区著名的三区[57]。在一六四二年的三月十五日，他被拥戴为藏王，当时，印度、尼泊尔和阿里地区的诸王向他奉献了礼品。

不久，由于他扩大了势力范围，丹增却杰固始格根汗的名声远播四方。他的庞大的、骁勇善战的军队象一片遮天盖日的乌云，可以和印度阿育王的军队[58]相媲美，他们象旋风一样席卷而来，象喧闹的、红色的闪电一样不停地挺进。正统的教法送下来一个可怕的霹雳，它威力无穷，不可抵御。以前的恶业及异教徒的邪恶在那时都成熟了，结果，各种各样反对第二佛陀宗喀巴的黄帽系教义及追随他的信徒的那些高傲、尖刻、具有岩石般顽固思想的人以及他们的施主都被打败了。由于佛法的细雨浇灌了所有的愿望，在佛教统治下的西藏的平原和丘陵上的森林和果树象夏天的湖水一样地增长。所有的善事都和地球上白雪皑皑的圣山（就是黄帽

系）的庇护有关，它们可以和装饰天空的太阳和月亮相比，它就象众神的国度(天界)的清晰的天鼓的鼓声。这样就升起了全面胜利的甘丹派的大旗，它是与天界等高的。在西藏，从冈底斯[59]到朵康[60]，人们都成为格鲁派的施主，喇嘛、寺院、众神、俗人、祭司都获得了最大的幸福。

许多西藏人说："自立的人是幸福的，依赖他人的人是不幸的。"然而无论怎样，不能给他人带来幸福的人必定是心胸狭窄的人。然而，汗本人是考虑到了长远的利益，想到如果甘丹派再次兴起的话，为了消除对它的憎恶，为了成为信奉甘丹派的圣人、僧人和施主的军事上的参谋，为了他的后裔成为藏王一事形成一种习俗，如上所述，汗首先自立为王。

在木猴年（1644），六大强盗之一的ལི་ཟི་ཅེ（李自成）[61]率领一支军队经过西京，抵达北京。李自成是边界地区大普王地区的人，在推翻了最后一个皇帝崇祯（1628—1644年在位）之后，他占领京都仅仅几个月。当时，崇祯的大将（吴三桂）向女真国皇帝求援，女真国皇帝是努尔哈赤的后裔。当满族和汉族军队包围北京之后，李自成军逃到了边境地区。第一个满族皇帝清世祖（1644—1661年在位）登上了皇位。

火猪年（1647），前藏和后藏之间的分裂加剧。

火龙年（1652），五世达赖喇嘛到达北京，于第二年（1653）返回西藏。从那时起，汉地和西藏之间的关系十分紧密。华日以东的地区都在汉地皇帝的统治之下。

木马年（1654），固始汗去世[62]。他的长子达延汗继位。土狗年（1658），授与他一个玉印。

水虎年（1662），康熙皇帝（1662—1722年在位）登上皇帝宝座。

火羊年（1667），库库诺尔蒙古军队包围了汉地的城市西宁。但是，当大量的中原军队来到སྲོང་ལང་时，他们开始平静下来。

铁猪年（1671），仁特那(63)成为藏王，又发生了其它一些事件，这些事件以后将会提到。

木虎年（1674），平西亲王(64)反叛中原皇帝，他是“长发者”(65)吴三桂的一个后裔，但是这种情况很快就得到解决。

土羊年（1679），阿巴（ཨ་བར）桑结嘉措(66)成为摄政王(67)。

水猪年（1683），仓央嘉措出生。

木牛年（1685），仓央嘉措继承了五世达赖喇嘛的法位。(68)

火虎年（1686），第十一饶迥的最后一年，门巴喇嘛仁波且(69)出生。此外，托里第一次被固始汗和他的妻子所生的十个儿子中的几个儿子和其他后裔占领。托里是我的出生地，它位于库库诺尔地区黄河岸边。不久，这些后裔就以四卫拉特的巴绒格尔（པ་རོང་ཀར）右翼著称。此后，在擦且（ཚབ་ཆེ）修建了一座庙宇。

在接受了五世达赖喇嘛赐给的诺门罕的称号后，郭茫扎仓的卸任堪布霍尔·阿旺赤列伦珠被派到库库诺尔地区。一到那里，他就召集起སྟ་ཟྲ་གོ་ཞི附近的头领（སྟག་ཟྲ་གོ་ཞི原来是由准噶尔人掌管，它位于འདྲེ་ལག河上游与ཀྱིག་ཤ་པད་སྟོང་河汇合处），他把土地划分开，给他们每人一块居住地。

根据这种分配方式，他们建立起右翼和左翼。在那段时间里，他们过着十分幸福的生活，人畜兴旺，一切都十分协调融洽，这种形势一直延续到下一个木鼠年困难时刻的来临。

第十二饶迥火牛年（1697），当康熙皇帝外出巡视经过宁夏城抵达西安府时，从土默特派恰那多吉大喇嘛和其他一些人去邀请库库诺尔地区的首领们。同时，一世章嘉呼图克图仁波且[70]为向六世达赖喇嘛奉献封文和印信也被派遣而来。他告诉库库诺尔的首领们："如果你们去朝见皇帝的话，那是最恰当的行动。"他们相信了他的话，去到西安府。皇帝封固始汗的幼子达什巴图尔为亲王，并赐给印信，还封其他人为郡王、贝勒、贝子、国公、扎萨克等，并赐给他们大量物品。这样，他就把库库诺尔地区的人民置于他的统治之下，用金银使汉地和蒙古结成友好的关系。在当时，一些首领，如达延台吉没有去西安，而是去了北京。拉藏汗没有去北京，而在第二年土虎年(1698)从巴茹楚嘎(བ་རོ་ཚྭ་འགག)[71]到达前藏，并住在以前蒙古汗王居住的地方。[72]

水马年（1702），仓央嘉措违背了班禅仁波且洛桑益西的戒律，娶了一个女子为妻，成为世俗的领袖。在那一年桑结嘉措退位，指定他的长子为摄政王。

水羊年（1703），尽管拉藏汗已确立为汗王，但是他与摄政王为争夺最高权力而互相倾轧。

木鸡年（1705）一月，由于汗王王妃不是一般人物，摄政王和其他人做出护送她到拉藏汗那里去的姿态，然后命令令她和她丈夫回库库诺尔去。不过，他们并没有回青海[73]。他们一到那曲，就召集一支军队，在六个月后又重新回来。他兵分三路，分别从郭拉(སྒོ་ལ)[74]、噶㙔昌

（ཀད་མོ་འཕང་）[75]和堆龙（སྟོད་ལུང་）[76]进兵（拉藏汗本人从噶嫫昌、土贵杰桑从郭拉、才旺嘉瑛从堆龙）。他们与西藏、康区及阿里的十三万户的强大联军交战，占领了拉萨。当时桑结嘉措乘一隻小皮筏逃到贡噶宗[77]，（汗王的将军土贵杰桑与摄政王的将军多杰拉丹在郭拉交战，土贵杰桑杀死了多杰拉丹，堆起了一个圆锥形的石堆，因为多杰拉丹变成一个邪恶的精灵在那里重生）。桑结嘉措被王妃的军队捕获后，在到达卓隆[78]附近时，尊贵的摄政王被送到他来自的那个世界（也就是，他被巴卓喀达和硕齐[79]所杀）。

以往的传说认为，没有比这个汗王更可怕的了。他建立了邪恶的宗教和世俗的法律，这些法律违背了施主与上师之间的习俗，因此犯下了种种暴行。由于这一点，人们可以想象后来拉藏汗是受到报应的，它是由于他在觉卧仁波且附近的所作所为而引起的。从那一年（1705）开始，拉藏汗统治西藏达十二年之久。

火狗年（1706），决定仓央嘉措不再是五世达赖喇嘛的金光明化身。根据中原皇帝的命令，他和桑结嘉措的儿子们被押送到北京去。可以肯定仓央嘉措是死于库库诺尔西边的衮噶诺尔（ཀུན་དགའ་ནོ་ཞར），[80]其他人则被带往察哈尔地方的多伦诺尔。

火猪年（1707），根据一些喇嘛和降神者的预言，门巴益西嘉措被认定为达赖喇嘛。

土鼠年（1708），达赖喇嘛噶桑嘉措[81]出生在康区的里塘。

达延台吉和新近到达的车臣台吉和他的部落在左翼居住下来。大约在水龙年（1712），左翼和右翼间发生争执，班

禅仁波且派遣多吉真巴活佛进行调解，将车臣台吉分派到右翼，这样解决了这一纠纷。

火猴年（1716），库库诺尔的首领们迎请遍知一切的噶桑嘉措到塔尔寺，塔尔寺建在宗喀巴大师的出生地。

尽管前藏的拉藏汗和准噶尔汗王策妄阿拉布坦[82]最初是友好的，但后来拉藏汗秘密地培养对旧教派的信仰，在他被阎王召去之前（即他去世之前），他把一些写好的咒语缝在马鞍和衣服里，作为礼物送到了准噶尔。准噶尔人逐渐懂得了这七个咒语和其它东西的含义（汗王的老师）。因此，在火鸡年（1717），五名军官——年长的和年轻的策零敦多布（ཚེ་རིང་དོན་གྲུབ）[83]、却培托齐（ཆོས་འཕེལ་ཐོད་ཆི）、桑嘉和都嘎杰桑和他们的军队从准噶尔出发，途经哲巴那春（འབྲས་པ་ནག་ཚང་）和拉甘（ལ་ཀན）[84]到达当雄。当时，拉藏汗（和英勇的土贵杰桑的儿子达拉台吉和阿西达）率领一支庞大的蒙藏联军迎击敌人。班禅仁波且洛桑益西及其他人来调解，但是没有成功。准噶尔军击败了拉藏汗的军队，长驱直入拉萨。他们杀死了拉藏汗，任命达孜的第巴错杰多吉（མཚོ་སྐྱལ་རྡོ་རྗེ）[85]为摄政王。根据准噶尔的“拉尊”的命令，郭茫扎仓的喇嘛洛桑彭措、宁玛派的大喇嘛多吉扎活佛和其他一些人都于土狗年（1718）和土猪年（1719）被杀害。甘丹颇章附近的一座南杰林寺和多吉扎寺[86]、敏珠林寺[87]及其它的桑耶寺[88]的属寺都被毁掉了，而且被迫实行色拉、哲蚌、甘丹等寺院的寺规。所有有学识的人都被集中到拉萨的 འཁྲུས་ར [89]，他们在那里就佛学的逻辑进行辩论。有学识的人根据他的水平被指定为堪布、阿阇黎等，他们因此获得了极大的尊重。

在那期间，七世达赖喇嘛在康区里塘降生的事已为众人所知。于是嘉木样活佛[90]返回了自己家乡。益西嘉措暂时被带回药王山。根据皇帝的命令，门巴白噶真巴（益西嘉措的称号）经过康区被护送到中国内地，命令他居住在蒙古的གཤི་ཧོར[91]。

铁鼠年（1720），当遍知一切的噶桑嘉措（七世达赖喇嘛）十三岁时，根据统治世界东方的转轮王（即康熙皇帝）的命令，由真诚信仰的人护送七世达赖喇嘛从北京返回雪域西藏。护送的有十四皇子大将军亲王[92]和大臣，显宗和密宗的导师、佑宁寺的一世土观阿旺却吉嘉措及色科巴容增大喇嘛、噶居巴成勒、清朝政府的大臣阿塔哈塔和其他的人。还有来自库库诺尔的四卫拉特固始汗的后裔：罗布藏丹津亲王、噶尔丹额尔德尼、岱青和硕齐和额尔德尼额齐、额尔德尼达拉波雪图、墨尔根岱青洪台吉、吉嘉嘉、格勒济农、岱洪台吉、噶顿嘉希。来自阿拉善的有：额驸毕来巴图尔济农[93]。来自成吉思汗皇族的有：喀尔喀敦多布亲王，他是哲布尊丹巴的转世的父亲，公策旺诺尔布，拉旺嘉措台吉及其他人。他们接连经过青海湖边、年作（གཉན་ཚོར）、黄河源头的索洛马[94]和巴颜喀拉山，到达了通天河，大将军亲王和一些人从那里返回了自己的地区。当他们到达上游的顿布拉[95]、唐古拉和波克夏时，他们没有料到会遇见四卫拉特准噶尔的军队，他们正返回自己的家乡，但是没有发生什么事情。而后他们从绰玛喇[96]、那曲、热振、达垅和普多到达拉萨。他们成功地在布达拉宫为七世达赖喇嘛举行了坐床仪式，将他送到哲蚌寺甘丹颇章的狮子座上。又举行了满足"五欲"的盛大仪式，他被称为西藏和全藏区的王冠美饰、

宗教领袖，他的声名传遍四方。

有关这一时期的库库诺尔人的故事是这样的："在布达拉宫举行盛大仪式的时候，来自汉地的高级官员被安排在中间，受到了款待。而我们青海人被安排在后排，食物供应也很差。第二点，尽管我们想要挽救达孜巴第巴的性命，但是没有听我们的话，我们的求情遭到轻视。第三，我们将达赖喇嘛从里塘带出来，我们通过努力实现将他置于狮子座上的目标，这个任务需要我们，这样做也应该使他们不再歧视我们。然而，我们的成就在其它场合里遭到了贬低。除此之外，按我们私下的观点，固始汗王族的后裔一直占据着藏王的高位，直至现在也是如此。然而，后藏香地方的康济鼐被指定为摄政王[97]。由于这些原因，羞耻的汗水洗刷着我们的脸，我们的心象被利箭穿透一般。我们埋藏下我们的仇恨，在西藏佛陀像前宣誓要举行反对汉地的暴乱"。

我听到过这种说法，在返回库库诺尔地区后，他们把这一决定告诉了全体百姓。因此，他们进行了既反对汉地，也反对西藏的斗争。由于他们生活在中原皇帝统治的土地上，因此他们主要是反对汉地。这个斗争正如谚语所说，是"无意义的"[98]。

他们在牛年（1721）返回青海。虎年（1722），他们聚集在一起时，在是否收回以前的誓言和内部的法令问题上没有能达成一致的意见。在水兔年（1723），当中原的雍正皇帝即位时（1723—1735年在位），蒙古军队因内战或对外作战而聚集起来。我二十岁时，在去西藏的途中见到过这种情况。尽管他们内部在进行着战斗，他们也袭击了一些汉地的要塞。由于他们不懂得军事技术，所以就象小孩子做游戏一

样。在当时，两名中原大将为控制这一地区，调来了大量的军队。象被老鹰追逐小鸟一般，蒙古军队的首领逃到了北部，其他的士兵四散溃逃。

当月亮被汉地军队的阴影遮蔽时，大地也变得昏暗起来。在兔年（1723）和龙年（1724），汉地士兵狂暴地摧毁了许多寺院、静修地，伤害安多地区的高级喇嘛和僧人。与此同时，北京城内发生了地震、大火和风灾。二世班禅（五世）派了一名代表到北京，甚至章嘉活佛也和他的意见一致。当他们郑重要求援助寺院和静修地的修建时，法王皇帝雍正十分高兴。土鸡年（1729），他从自己的财产中拨出资金重建寺院和静修地，并从库房中拨出按年度的款项来支付通常是在寺院阶层中征收的税款。这个不可更改的、慈善的征集资金的作法是牢固确立的。从那时起，在寺院和静修地倾听对经文的解释的做法得到了普及，佛陀的教义象海洋一样广为弘扬。由于在整个库库诺尔和朵康执行了这一慈善的法令，这一地区充满了欢乐的气氛。

以后，当我在西藏的郭茫扎仓时，后藏香地方的康济鼐就象一位摄政王。他的四个大臣是：多杰嘉波、隆布鼐、阿尔布巴洛桑，他们三人都来自前藏，还有一个年青的大臣颇罗鼐台吉，他来自后藏。当时，被极喜自在魔王[99]的箭射中心脏的隆布鼐不断地说："一般地说，如果这三大罪恶的寺院，特别是郭茫扎仓和下密院不存在的话，幸福将降临西藏。"我亲自听到过这种说法。

而后，尽管前藏来的三位大臣有一个秘密的计划，但是他们没有能够实现他们的目标。于是在颇罗鼐台吉到后藏颇罗庄园去时，他们密谋要废掉摄政王康济鼐。在十二饶迴火

羊年（1727）五月十八日，康济鼐在大昭寺前被杀。这事发生在我们前面提到的安多的寺院和静修地重建的前两年。同时，颇罗鼐在自己的庄园听说一伙杀气腾腾的军队已被派出来暗杀他，他就逃跑了，虽然一支大军在追击他，他还是跑掉了。他从拉达克阿里的国王那里得到一支联军，与后藏的军队一起，在江孜宗附近与前藏的军队交战达一年之久〔前藏的英雄次旺和一些人站在前藏一边，后藏涅许（ཉ་ཤྲར）的将领玉尼（ཡུལ་ཉི）和一些人站在后藏一边〕。土猴年（1728）五月二十八日，前藏军被打败了，三个大臣和其他的人（十七人）被捕获。同时，法王皇帝雍正派遣的将领和兵士到达了，让那些犯罪的人都飞到下一次生命的天国里去了。根据皇帝的命令，颇罗鼐台吉被封为郡王，并任命为藏王。从那时起，在很大程度上停止了对甘丹派的迫害，讲经、辩论和写作都得到了发展，西藏各地享受了极大的幸福。

土龙年（1748），颇罗鼐的骄横的儿子达力巴图尔(100)夺得了摄政王的王位。然而他的心被玛拉（མ་ར）魔的铁蹄夺去了，他甚至成了佛法的敌人。在一七五〇年根据皇帝的命令将他杀死后，西藏摄政王的继承制取消了。在那之后，乾隆皇帝的统治开始了(101)，西藏开始昌盛起来。此外，在这一年（即土龙年1748年），二世（五世）班禅仁波且贝丹益西的转世降生了。

十三饶迥的土虎年（1758），八世达赖喇嘛坚白嘉措诞生。

土猪年（1779），遍知一切的班禅为了在东方弘扬佛法开始云游。在铁鼠年（1780），班禅仁波且到达京城北京。

由于汉地、西藏、蒙古的以大统治者乾隆皇帝和佛法大师章嘉仁波且为代表的宗教与世俗结合，与希望和恩赐之宝争斗的企望结束了。班禅四十一岁时，他从阴间的国土又返回了西藏（就是他在北京死后又在西藏转生)。在铁牛年(1781)，我们听说班禅的转世在后藏降生[102]，正象巨日在东方山顶升起一样，我们的心都象莲花一样怒放。

达什巴图尔王，是丹增却吉的十个儿子中最小的一个，他和他的儿子罗布藏丹津偶然地遇见了我，并向我表示敬意[103]。由于他们的家系，库库诺尔其他地区的王族都不能和这一支相比。我在《如意宝树史》一书中列出了统治这一地区的固始汗的后裔的详细世系。

现在，十三饶迥的火马年（1786），居住在库库诺尔地区和阿拉善地区的固始汗的后裔有：

黄河右岸：王阿旺达杰、扎萨克洛桑丹津、塔尔寺扎萨克和却帕台吉。

黄河左岸：王索南多吉、岗噶王、贝勒晋美益西、贝子错杰多吉、公索南嘉、公根敦顿珠、公却迥嘉、扎萨克衮桑才仁、扎萨克班觉、扎萨克恰多、扎萨克王海、扎萨克诺尔布仁钦、扎萨克多吉、库尔雷克贝子洛桑泽丹、扎萨克拉杰、扎萨克根敦嘉、柴达木扎萨克噶丹丹迥、扎萨克却尊嘉及扎萨克扎西却培。

其他的有：准噶尔贝勒却迥嘉、准噶尔贝子其美达瓦、辉特公丹增、土尔扈特扎萨克贡却、扎萨克卓玛嘉、扎萨克乌尔金、扎萨克桑珠嘉措、喀尔喀扎萨克才塔尔。据说现在还有三十三个旗和一百零一个佐领（ཟེར）。[104]

在阿拉善地区有：霍硕亲王旺钦贝巴、他的兄弟们和一

些地位显赫的人物。

除此之外，还有公多杰才旦、图萨拉克齐才旺多吉、其杰嘉及其他的台吉。

祝愿叙述以上内容的《青海史》象初升的满月一样，祝愿汉地、西藏、蒙古的喇嘛、国王、大臣和普通人的善事象穿过天空中慢慢浮动的云彩的银白色光辉。

注　释

（1）华日（དཔལ་རིས）是指也叫作安多华日的地方，这一地区大致上与现代地图上的大通河的走向相同。

（2）衮波东（མགོན་པོ་གདོང་），逐字地解释是“保护神的脸”。我们不应把它与松巴堪布在编年史（如意宝树史）水鼠年（1252）提到为门卡（སྨན་མཁར་）的衮波东混为一谈，那个地方是在西藏。

（3）卓尼（ཅོ་ནེ或ཅོ་ནི）是甘肃洮州地区附近的一个藏族大部落。

（4）林丹呼图克图是成吉思汗皇帝后裔中的最后一个汗。有关他的出生年月，沃尔泽·海西希说：“林丹在1604年十七岁时成为大汗。”霍华德说：“他出生在1592年，1604年继承他祖父的汗位。由于他热忱地促进喇嘛教的弘扬，得到了呼图克图汗的称号。”霍华德的陈述更为可信，因为他采用了小彻辰萨囊提供的有关蒙古史的资料。根据《钦定蒙古源流》和霍华德所述，从达延汗起的林丹汗的家系如下：

达延汗于1543年八十岁时去世——图鲁博鲁特（他父亲在世时他已死去）——博迪阿拉克汗（1504—1547年）——达莱逊库登汗（1520—1557年）〔《钦定蒙古源流》说：他出生在甲辰年(1544)，死于辛巳年（1581）。这句话应改写成：他生于庚辰年（1520），卒于丁巳年（1557）〕——图门扎萨克图汗（1539—1592年）——布延彻辰汗（1555—1603年）——莽和克台吉（他父亲在世时他已死去）

——林丹巴图尔呼图克图汗（1592—1634年）——额尔克孔果尔额哲（他和他的母亲在太宗九年投降了清朝皇帝清太宗）。林丹汗的名字有不同的转写，藏文是ལིན་ཏན或ལིགས་ཏན，英文是lingdan或ligdan，汉文是陵丹汗或林丹汗。但在《明史》中，他被称为虎墩兔，这是从他的封号呼图克图转译过来的。

（5）察哈尔，它不是族名，而是个地区名。这一地区从长城向北延伸，从多伦附近的商都河（上都河）一直到土默特人居住的地区。

（6）玛曲（མ་ཆུ），是黄河的藏文名字。

（7）土默特（ཐུ་མེད），在杜齐的《西藏画卷》中拼写成ཏུ་མེད。

（8）据《蒙古游牧记》说，火落赤是阿拉坦汗的侄外孙。《万历武功录》中有《火落赤列传》，它是1612年由瞿九思写的。

（9）罗桑扎巴，宗喀巴的本名。他于火鸡年（1357）生于宗喀，他在前后藏投师求法，创建了格鲁派。他被称为现世的第二佛陀，释迦牟尼当然是第一位佛陀。

（10）格鲁派，宗喀巴对噶当派教义进行改革，他的新教派以格鲁派著称。之所以有“黄帽系”之称，是由于信奉宗喀巴教义的僧人不戴未改革教派的信徒所戴的红色僧帽，而是戴黄色的帽子。

（11）四卫拉特，西方学者普遍称为卡尔梅克人，就是汉人所知的瓦剌人。在其它的地方，写成额鲁特或卫拉特，这是西部蒙古人的一个支系。四个卫拉特部落是：和硕特、准噶尔、杜尔伯特、土尔扈特。

（12）མོང་གོལ་是松巴堪布对土族的译音。藏族人一般称蒙古为མོ་གོ。མོང་གོལ人是居住在甘肃和青海交界的湟河和大通河之间的蒙古人，这些蒙古人自称为མོང་གོར，即汉语中的土族。

（13）藏王支持噶玛派公开与格鲁派抗衡，因此彭措南杰被称为噶玛彭措南杰。他于1618年统治了西藏，成为第一个藏巴汗。

（14）丹迥旺波出生于1606年，他的头衔是藏巴第巴，他从1620年至1642年统治着日喀则。1642年他被固始汗的士兵杀害。

（15）噶玛派是噶举派的支派，它是由冈波巴的弟子却真格培所创。他以都松钦巴的名字而闻名。

（16）主巴派是由林热·白玛多吉（1128—1188）所创。他又叫那浦巴或主巴仁波且，他是帕木竹巴的弟子。热垅寺是主巴派北部支派的主寺，南主巴是不丹的主要教派。

（17）白利位于雅砻江的左岸，在地图上位于甘孜和绒巴擦之间。

（18）喀尔喀是对外蒙古的称呼。

（19）却图是喀尔喀蒙古人，既然他迁居到青海时拥有四万名士兵，那么他必定是一个大首领。松巴称他为却图王或却图汗，然而《五世达赖喇嘛传》并没有提到却图的任何头衔。

（20）成吉思汗是蒙古人的第一个大汗，十六位大汗是从成吉思汗到妥欢帖睦儿(元顺帝)的元朝的十六个皇帝。二十一位较小的汗是指明朝期间（1368—1644）的二十一名蒙古可汗，从妥欢帖睦儿1368年逃往蒙古一直到林丹汗（1592—1634）为止。

（21）就我们现在所知，除了《莲花生遗教》的发现者邬金林巴（1323年生）外，古茹·却吉旺秋喇嘛（1212—1273）在寻找这些宝贵经文及宁玛派教义以后的发展中起了重要的作用。却吉旺秋是一位著名的伏藏师，也是宁玛派的导师之一。

（22）松巴使用准噶尔固始汗的称呼来说明固始汗是准噶尔人，实际上他是和硕特蒙古人，他最早的牧地靠近准噶尔。

（23）固始汗是成吉思汗的弟弟哈布图哈萨尔的第十九代后裔。从固始汗的父亲开始，四卫拉特的一个支系和硕特部的历史开始真正形成。在固始汗将他的部下迁往青海以后，四卫拉特的另一支系准噶尔部占据了它以前的牧地乌鲁木齐。

（24）甘丹派是黄帽系格鲁派的另一个名称。

（25）班禅罗桑却吉坚赞是第一位班禅仁波且。（即四世班禅——汉译者注）

（26）五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措出生于雅隆河谷的穷结。

（27）达垅位于拉萨北部的彭波河谷，普多紧邻达垅，位于拉萨河南岸。

（28）在西藏，茶叶要熬四、五次，这样，茶叶可以在不止一次的场合里使用。

（29）根据上下文来看，色日显然是一个静修地的地名，情况不详。

（30）嘎茹译师，是安多佑宁寺的一名僧人。他属于黄帽系，但是他也在藏王宫廷任职。他，或是另一个僧人山尼，被派遣到准噶尔为黄帽系僧人请求援助，那时黄帽系僧人正受到藏王的迫害。

（31）第巴是地方长官的头衔。

（32）江塘岗（ལྕང་ཐང་སྒང་）是布达拉宫和哲蚌寺之间的一个地方，它位于药王山的西北。

（33）达延汗将追随他的部落分为两大部份：右翼和左翼。左翼包括察哈尔部、乌梁海部和喀尔喀部，右翼包括另外三个部落，即鄂尔多斯部、土默特部和永谢卜部。这些部落总称为"六个土绵"。松巴将这六个土绵称为六大蒙古部落。

（34）关于"象屠杀绵羊一样地杀戮囚犯"这一说法据说是在满族人中流传的一个谣言。谣言说林丹汗将战俘献祭给战旗的保护神，这样描述他的满族人最后打败了他。

（35）法王三尊是指黄帽系的三位护法，即达坚却杰（དམ་ཅན་ཆོས་རྒྱལ）、衮波恰周巴（མགོན་པོ་ཕྱག་དྲུག་པ）和贝丹玛索杰嫫（དཔལ་ལྡན་དམག་ཟོར་རྒྱལ་མོ）。

（36）根据婆罗门书说：梵行第一，居家第二，住林第三，游行第四，死为第五。

（37）林丹呼图克图汗一去世，他的遗孀苏泰王妃，一个满族皇

族的后裔，和她的儿子额尔克孔果尔到了鄂尔多斯的一个叫做陀里的地方。满族皇帝似乎是十分友好地接待了他们。他把他的女儿固伦公主嫁给年轻的额尔克孔果尔，同时林丹汗的第二个妻子成为他的女眷。额尔克孔果尔和他的兄弟阿布鼐被视为满族皇帝自己的儿子一样。

（38）这是元朝的国玺。在元朝最后的皇帝元顺帝逃往蒙古时遗失，大约两百年后被一个牧羊人发现，而后林丹汗得到了它。1634年林丹汗死，第二年这个元朝的国玺传到了满族统治者清太宗的手里。1636年，由于有这个国玺，蒙古人承认了这位皇帝。那以后，满族开始使用“清”作为朝代的称谓。

（39）原文是 ཏན་ཧྲུ་ཙན་དེ་རྒྱལ་ཆེན，字面的意思是“大清顺治皇帝”。这是松巴的笔误，因为在那个时候，满族皇帝是清太宗（1627—1643年在位）而不是顺治（1644—1661年在位）。

（40）索南群培是固始汗在1642年任命的第一个第悉（执政者），他死于1658年。

（41）甘丹寺是黄帽系的三大寺院之一，它是由宗喀巴亲自修建的。在拉萨东北面大约二十五英里的地方，在拉萨河南岸的一座山上。它是在首次拉萨祈愿大法会后于1409年修建的。

（42）达孜宗（སྟག་རྩེ་རྫོང་），位于拉萨的东北面，在拉萨河的右岸。

（43）这是那摩的护法神，那摩位于甘丹寺的东北面，拉萨河的南岸。“护法”逐字地解释是“宗教的保护神”的意思，一般用来代表某个特定的神灵，或指寺院中跳神驱魔的僧人。

（44）准噶尔在此处是指固始汗最早的牧地乌鲁木齐，松巴使用准噶尔一词代表了四卫拉特的所有牧地。

（45）和硕特人是由一个叫做 གལ་གུས 的王族统治着，他们声称是成吉思汗的弟弟哈撒儿的后裔。固始汗是哈撒儿的第十九代后裔 གལ་གུས 可能是他家族的姓氏。

（46）巴图尔台吉是准噶尔的统治者，是僧格和噶尔丹之父。

（47）这是现在青海省的柴达木盆地。

（48）བ་རུན་ཀུར，在阿尔伯特·赫曼的《中国历史图册》中称作Barun Kure，在现代中国地图上叫做巴隆。它位于布隆吉尔河的西岸(布隆吉尔河在《嘉庆重修大清一统志》的《青海厄鲁特图》中称为布隆水）。（此处地名བ་རུན་ཀུར应是今青海省乌兰县赛什克公社博浪沟大队——汉译者注）

（49）ཡད་ག་མ་ཐུ，不详。（青海省乌兰县赛什克公社北面野马滩的北山中有一山名雅马图，应即此地。雅马在青海蒙古语中即山羊——汉译者注）

（50）ཨུ་ལན་ཧོ་ཤུ是译自蒙文，逐字解释是“红色的岬角”。

（51）达延台吉也称达延汗，他于1655年继承他父亲固始汗的王位，当了藏王。他死于1670年，将王位传给了他的儿子仁特那达赖汗。（哈尔盖在今青海省海北藏族自治州刚察县境内，在青海湖北岸，青藏铁路经过此处——汉译者注）

（52）觉卧仁波且是西藏最著名的塑像，是西藏人的保护神。它是佛陀十二岁身量的塑像，是由松赞干布的汉族王妃文成公主带入西藏的。由于它被看成是新宗教的象征，所以随着吐蕃王朝宗教政策的变更，它经历了盛衰的变迁。

（53）这座寺院以郭隆寺（佑宁寺）著称，它是由达波嘉斯顿月却吉嘉措（དྭགས་པོ་རྒྱལ་སྲས་དོན་ཡོད་ཆོས་ཀྱི་རྒྱ་མཚོ）于1604年修建的。

（54）格根（གེ་གན）汗是蒙古人对固始汗的称呼。格根是对转世喇嘛的称呼。

（55）萨迦派，萨钦贡噶宁波（1092—1158）是萨迦派的创始人，这一派得名于萨迦寺，这座寺院是由他的父亲贡却杰波于公元1073年修建的。萨迦家族的前二十一代及他们与蒙古人的关系可参阅蔡巴贡嘎多吉公元1364年所著的《红史》，在《汉藏史集》一书中对萨迦世系做了最广泛最详细的叙述。

（56）萨丹木（ས་དམ）是汉语中的丽江地区，它位于云南省的

西北部。

（57）据说这三区是：卫藏为法区、朵堆为人区、朵麦为马区。按惯例，西藏人使用“三区”这个词来指藏族地区。卫藏代表西藏本部，朵堆指康区，它是一个人口密集的地区，朵麦指安多，它是一个产马地。卫藏是从后藏阿里的贡塘到索衮附近叫做索拉甲沃的地方。阿里的贡塘位于定日山附近的宗噶宗。朵堆是从索拉甲沃到黄河河曲，它是在围绕阿尼玛卿山脉的黄河弯曲处。朵麦是从黄河河曲到甘肃永靖和兰州之间河州和洮州附近的白色汉塔。

（58）它是一支拥有十个anikinis，即21870头大象、21870辆战车、65610头马及109350名士兵的军队。

（59）冈底斯雪山位于西藏西部。

（60）朵康是藏区的东部地区，包括安多（朵麦）和康区（朵堆）。

（61）李自成出生在陕西省米脂县，他的舅舅高迎祥是安塞马贼，在崇祯元年（1628）在陕西起义，自称为闯王。大约在同年，由于发生了严重的饥荒，在这一地区出现了许多杀富济贫的人。不仅仅是“六个”　在陕西延安自称八大王的张献忠与闯王汇合。公元1631年李自成才与他的舅舅联合起来，他被推为闯将。他舅舅于1636年被害，这以后，他接替了闯王的位置。他在1643年冬占领了西安，在崇祯十七年三月十九日攻占北京，这一年也是清朝顺治元年。同年五月二日，他被崇祯皇帝的将军吴三桂搬来的满族援军赶出了北京，因此李自成仅仅占领北京四十天。而后他在顺治二军（1645）九月被害于湖北的九宫山。

（62）固始汗于木马年12月17日死于哲蚌，木马年12月17日即是公元1655年1月24日。

（63）仁特那在这里是指达赖汗，他是达延汗的长子。

（64）平西亲王，是康熙皇帝在1662年赐给吴三桂的头衔，但松巴在这里是指吴三桂的孙子吴世璠。吴三桂（1612—1678）于1645年

被封为亲王，他在1674年开始叛乱，于1678年3月23日自称为周昭武帝。他的长孙叫做吴世璠，是吴应熊的儿子。吴应熊娶了清世祖的异母妹妹恪纯公主（1642—1704）为妻。在确认为太孙以后，吴世璠于1679年统治云南，改年号为洪化。他最后于1681年12月7日自杀身亡，这样结束了吴三桂八年前开始的叛乱。

（65）吴三桂被称为“长发者”，是因为他在叛乱时留着长发，这是他作为反对满族统治者强迫男人的头发剪成满族式样的一种标志。

（66）桑结嘉措（1653—1705）是1679—1703年的西藏的摄政王，在1703年退位，然而他从拉藏汗手中把摄政王的权力保留到1705年他去世为止。

阿巴（ཨ་པད）是藏语中对小孩的尊称，这是他的绰号。

（67）有关摄政机构及担任摄政王的人的情况，参阅皮达克《达赖喇嘛和西藏的摄政王》。

（68）仓央嘉措（1683—1706）是班禅仁波且洛桑益西在1696年公开认定的六世达赖喇嘛。文中的说法，可能是指在木牛年（1685）他被找到并被认为是阿旺罗桑嘉措（五世达赖喇嘛）的转世灵童。

（69）他是拉藏汗所立傀儡六世达赖益西嘉措，他是1707年在布达拉宫认定的。

（70）一世章嘉呼图克图名叫阿旺罗桑却丹（1642—1714）。

（71）[illegible]可能是现在青海省的巴隆，在柴达木附近，在[illegible]的北面。（此词的汉译应是巴绒水峡，当在今青海海晏县—汉译者注）

（72）当雄（འདམ）位于腾格里湖的东南。

（73）这个王妃是拉藏汗的妻子，在当时，她住在拉萨，而拉藏汗住在当雄。由于她令人生厌的举止和拉藏汗的野心，摄政王要将他们驱除出去。

（74）郭拉，这个山口在拉萨的北部，北面的大路通过这一山口

直到西藏的首府。

（75）噶媄昌，就是拉萨河边的噶媄昌，它位拉萨的东郊。

（76）堆龙，是拉萨河右岸的一个河谷，在哲蚌寺的西边。

（77）贡噶宗，是位于拉萨东南部的一个要塞和城镇，在雅鲁藏布江的南岸。

（78）卓隆，也叫觉莫隆，这是一座寺院，它位于堆龙河的南岸，离拉萨河不远的小山坡上。

（79）这应是拉藏汗手下一个人的名字。

（80）衮噶诺尔，是青海湖南面的一个小湖。

（81）噶桑嘉措是七世达赖喇嘛，出生在西康地区里塘附近的察马仲。

（82）策妄阿拉布坦（ཚེ་དབང་རབ་བརྟན）是准噶尔部1697—1727年的统治者。

（83）年长的和年轻的策零敦多布即大小策零敦多布，大策零敦多布是策妄阿拉布坦的表兄，是准噶尔部的二号人物。小策零敦多布的情况可参阅《蒙古游牧记》第十三卷。

（84）这些地名情况不详。

（85）当时，达孜的地方长官是达孜巴拉嘉热丹，他于1717年被任命为ཀ་བློན，又由准噶尔首领策零敦多布任命为摄政王，他于1720年11月被杀，他的父亲叫错杰多吉。

（86）多吉扎位于桑耶和拉萨之间，是西藏中部宁玛派的一个十分重要的据点，多吉扎活佛是该寺的住持。

（87）敏珠林寺是一座规模宏大的宁玛派寺院，位于雅鲁藏布江南岸与桑耶寺隔岸相对的敏珠林河边。

（88）桑耶寺是西藏的第一座寺院，位于拉萨东南大约三十英里的地方，在雅鲁藏布江北岸。桑耶寺的大部分僧人属于宁玛派，但是自十三世纪以来，它已经成为萨迦派的寺院。

（89）拉萨的ཁྱམས་ར是指拉萨中心大昭寺的院子（回廊）。

（90）系指第一世嘉木样活佛（1648—1721），他出生在安多地区，于1668年到拉萨。他第一次返回家乡是在1708年，那时七世达赖喇嘛已诞生。

（91）གཧེ་ཧར，即汉语中的热河，在北京北面，是清朝皇帝的避暑胜地，它也叫承德。

（92）这是康熙皇帝的第十四个儿子抚远大将军允禵（1688—1755）。

（93）汉语叫做额驸阿宝，他是和罗理的儿子。额驸是满族人对公主的丈夫的称呼。

（94）[illegible]或[illegible]是黄河的蒙文名字，它应是扎陵湖西边的河流。

（95）ཏག་ཤེ་ར，位于拉萨河西南，地图上叫做 རས་ཤེ་ཏེ་ཁ。（据上下文意，当在通天河上游一带——汉译者注）

（96）绰玛喇是策零敦多布被延信大将军击败的地方。

（97）康济鼐（ཁང་ཆེན་ནས），名叫索南嘉波，是拉藏汗的重要大臣，也是阿里地区的总管，后来他成为1721—1727年的首席噶伦。香，是香曲河谷，香曲河在日喀则东面雅鲁藏布江北岸流入雅鲁藏布江。松巴用摄政王来称呼康济鼐是错误的，他只是首席噶伦。

（98）这个谚语是这样的："恶魔在东门时，把赎金放在西门是没有意义的。"

（99）[illegible]是极喜自在魔的名字，他有五支箭，即：狂、爱、迷、枯、死。

（100）达力巴图尔是珠尔墨特那木扎勒的蒙古名字，他是颇罗鼐的儿子。他实际上在他父亲颇罗鼐于1741年去世后就接替了摄政王的王位。在珠尔墨特那木扎勒死后，乾隆皇帝命令四个噶伦辅助达赖喇嘛掌管西藏事务，从那时起摄政王的职务和称号就取消了。以后西藏历史上的摄政都是那些政府指定的喇嘛，他们在达赖喇嘛年幼时协助他管理政务。

（101）原文这里是[illegible]（雍正皇帝），应是乾隆皇帝（1739—1795在位），这是松巴的笔误。

（102）四世班禅（七世）罗桑丹贝尼玛确勒南杰（1781—1856），出生在后藏的巴南木吉雄。

（103）达什巴图尔生于1632年，死于1714年，这时罗布藏丹津二十二岁。如果他们是同时见到松巴的话，应是在1712—1714年之间。松巴出生在1704年，1712年在佑宁寺受沙弥戒。

（104）佐领（[illegible]），是从蒙文字[illegible]（苏木）意译过来的，是旗的组织单位。[illegible]的头领汉语中叫佐领。最初的组织形式是一个佐领分得一百五十名男丁和他们的家庭。每个旗都在扎萨克的统治之下，他们享有亲王、郡王、贝勒、贝子、勤国公等爵位。台吉是蒙古贵族的称号。青海地区蒙古人的“旗”的体制是在罗布藏丹津叛乱之后根据皇帝的命令建立起来的。这次叛乱在1724年被平息下去。

译自《青海史》美国印第安纳大学出版1969

西藏的噶伦协札旺曲结布①

（意）毕达克 著　耿升 译

西藏经过1751年的改组和1792年的政局变化之后，便在清朝皇帝的控制下由达赖喇嘛治理了，清朝中央政府在拉萨的钦差是两位驻藏大臣。但几乎在整个19世纪年间，一连数世达赖喇嘛都在刚成年或成年之后不久就卒殁了；这样一来，大权实际上就旁落在噶伦（相当于西方的摄政王）手里了，而且还由四位噶伦相辅。其结果是在僧侣阶层与世俗贵族集团之间维持了某种平衡，因为噶伦名义上是从被认为是神灵降世的活佛喇嘛的小圈子中选择的，而噶伦全部属于贵族阶级；只是在1805年之前和1879年之后，西藏地方政府噶厦才为一位僧侣保留了一个席位，这样就增强了教会对行政当局的影响。只是在十三世达赖在位的较长时间内（1875——1933年），教会的势力才得以增加。但在19世纪，贵族们仍在千方百计地维持他们的权力和地位，甚至还想进一步改善之，因为清朝政府在太平天国起义和在与英法进行战争（1857——1860）的灾难性结局之后，逐渐放松了对西藏的控制，贵族阶级也正想利用这一局面。当时作为这种倾向的最典型代表人物就是协札旺曲结布。

协札家族具有非常悠久的历史了，但在18世纪时，它所起的作用已经非常有限了。在该世纪的1781年之前曾发现过有关这一家族的记载②。从这一年起，该家族又挤进了可以

对西藏施加实际政治影响的那个小圈子中了，其明显特征就是在噶厦中占据了一个席位。协札衮噶班觉于1792年成了噶厦中的一员，其职位可以说是世袭的，所以又由其子顿珠多吉所继承。顿珠多吉在19世纪前二十多年中的西藏政治中曾扮演过重要角色，清朝中央政府曾于1831年册封他为二等台吉③。他卒于1840年④。他的儿子索南旺久才仁于1842年6月6日又被清朝皇帝批准为台吉⑤，从此之后便从文献中消失得无影无踪了。

协札氏家族的谱系后来由另一个家族的成员所取代，此人就是贝子旺曲结布。贝子家族原籍为巴南木，位于后藏，离札什伦布寺不远⑥，与1728——1747年的西藏"王"颇罗鼐具有亲属关系⑦；贝子家族中的一个成员曾于1727——1728年的内战中统率过部队⑧。对于该家族在18世纪的情况，我们只能略知一二，对于19世纪的情况，除了下文我们将要讲到的那个人之外，其它则一无所知了。但达斯在其著作中却提到了这个家族的庄园⑨，这就说明该家族始终是存在的⑩。旺曲结布于札什伦布寺出家为僧，并在那里受到了文化、宗教和行政管理方面的修养。在三十岁的时候，他又赴拉萨，成为了一位僧官，并且成了顿珠多吉的秘书⑪。事实上，我们发现文献中曾记载过一位噶仲⑫白色巴，他于1827年奉命前往视察庄园⑬，并于1832年陪同顿珠多吉与清朝中央政府驻藏大臣进行过另一次视察⑭。此人很可能就是旺曲结布。他离开寺庙之后便与其原来保护人的女儿结婚⑮。在他的岳父逝世之后，虽然他又沿用了贝子家族的名字，但却改用了噶厦家族的姓⑯。

他名义上一直担任行政职务，并且进入了贵族军职系

统。我们发现他于1941年5——6月间开始出任新职务，当时西藏西部的地方长官通知拉萨西藏地方政府，由佐罗瓦尔·辛格指挥的侵略军已经入侵藏西。旺曲结布当时是卫藏（前藏）的两位地方将领之一，他奉命领兵奔赴前线，并在那里组织了抵抗。在他到达的时候，辛格的大军已经占领了日土（རུ་ཐོག）和噶尔拖（སྒར་ཐོག）⑰。他集中了当地的团练，共有一千多人，但这支部队几乎是没有任何战斗力的，甚至没有交锋便望风而逃。在此情况下，多扎人就可以占领达瓦宗（ཟླ་བ་རྫོང）、泽布朗（ཙ་བྲང）和达拉喀尔（སྟག་ལ་མཁར）等军事要塞了。双方又进行了几次交锋，而且都有一定的伤亡，但实际上未决胜负（8月22日——23日）⑱。稍后不久，噶伦索康巴带领大批增援部队赶到，并且夺取了对部队的指挥权。正如大家所知道的那样，辛格以失败而告终，并且在达拉喀尔附近身亡（1941年12月14日）。协札在这次大获全胜的战役中创建了奇功，因而就获得了对驻扎在达瓦宗、泽布朗和日土部队的指挥权⑲。

在1842年春季，协札率领一支先锋部队而到达了拉达克。他率领600名部队驻守尖扎（ཅི་འབྲི）⑳，并以那里为基地而支持拉达克人的反叛。他同叛乱者们签署了一项临时条约，并且合兵一处围攻列城，因为辛格的残余部队就困守那里㉑。稍后不久，他又受到了前来增援的代温·哈日·昌德的攻击，在列城兵败之后，他被迫撤到了垅郁玛（ཀླུ་གཡོག་མ）㉒，索康巴及其同事朵喀瓦与他汇合。西藏人的进攻被击退之后，多扎人成功地水淹藏军军营，西藏军队情绪低落，辎重给养全被浸泡，全军只好投降。协扎和

索康巴被押解至列城，并且参与了谈判，以至于最后签订了1842年9月17日（？）的和平条约㉓，他还是西藏一方的签署者之一。这项和约解决了领土争端和西藏西部边界地区的贸易交流，甚至一直维持到今。

协札在整个战争期间的所作所为是非常突出的，清朝中央政府驻藏大臣孟保曾奏请提升他为噶伦㉔。在1843年的1月15日，清朝皇帝批准了这一奏折㉕，正式册封于第二年2月19日（公元3月9日）传至拉萨㉖。

对于这位新大相在以后数年的举止，我们仅仅知道一个梗概。在他高迁之后不久，便作为特命大使巡抚康地（东藏），于1843年末才返回㉗。1844年，他陪同第二位清朝中央政府驻藏大臣在谿甲定（གཞིས་རྒྱལ་སྡིངས）即日喀则、江孜和定日地区巡视和阅兵㉘。又过了不久，他再次奉命出使康地，特别是出巡巴塘地区的三岩村㉙。

协札很快就成了噶厦中最为佼佼的人物了，尤其是在非常年轻的活佛呼徵(热振)㉚利用1844年㉛的政变而执政（班禅喇嘛曾短期代理）后更为如此，到了1846年，年纪将近50岁的协札㉜变得足智多谋，非常坚强和受人尊重了；他实际上是任地方政府的大相，西方人一般都称他为“摄政王”，虽然这一称呼并不一定确切。当味增爵会士秦噶华和古伯察（Huc）于1846年参观拉萨时，他表现得非常彬彬有礼，甚至可以说是非常友好，尽管他在清朝中央政府驻藏大臣琦善的命令下，被迫将他们遣回了汉区内地㉝。

同在1846年，清朝皇帝又册封他为二等台吉，以及孔雀顶翎㉞。这就是说，清朝中央政府在某种程度上也承认了他的特殊地位。

1847年，拉萨地方政府又遣他前往东藏的垅郁玛，并统兵平息昌都的帕巴拉活佛与垅郁玛那位非常活跃的活佛之间的尖锐纠纷[35]。这场争讼已经旷日持久，最后恶化成了一场小型战争，直到清政府授予垅郁玛喇嘛一种几乎与帕巴拉平等的地位后，这场纠葛才最终平息[36]。协札于第二年才返回拉萨[37]。他的调停活动非常令人满意，清朝中国政府皇帝授权予协札将台吉的职位再世袭一代人[38]。

在以后几年中，协札将主要精力用于他一生中最重要的事业：即修建桑耶寺的皇家寺庙[39]。他的大部分时间都在工地上消磨了，中间曾于1850年返回拉萨[40]，但第二年又返回了桑耶寺[41]。在1852——1853年间，这项工程被迫中断，因为他要作为使节而前往阿萨姆（Assam）边界地区的达旺寺（རྟ་དབང）巡视。他非常体面地完成了这项使命，清朝皇帝为此而大加嘉赏，并允许将台吉的称号再世袭两代人[42]。桑耶寺的修复工程终于完成了，他发表了一份详细的报告。其中也提到了有关该寺庙更为古老的一部分书目（དཀར་ཆག）[43]。这些工程在西藏政治宗教生活中占有非常重要的地位，无论它们的艺术价值如何，这一点是不可否认的，况且这种艺术价值也是值得讨论的。所以，清朝皇帝册封他为辅国公，并且犒赏以红宝石顶[44]。在十九世纪，只有达赖喇嘛的兄弟们、阿里（མངའ་རིས）公、帕巴拉的后嗣们才有这种权力，对于其他人作以如此之犒赏，那还是破天荒第一次。协札的政治影响达到了登峰造极的程度。

在1855年初，清帝国中央政府又责令他保卫边疆，以抵抗尼泊尔廓尔喀人（Gorkhas）日益频繁的入侵[45]。1855年11月3日，该大相攻占了尼泊尔的城堡帕嘉岭（可能为藏文

ལག་རྒྱ་གླིང་ 的对音，无考），杀敌一千余名[46]。我们非常惊奇地发现，在有关这次战争的汉文史料中，完全没有暗示他的地方，甚至那些记载和平谈判的文献中也没有提到他[47]。然而，他肯定在其中起过重要作用，因为他是1856年3月24日和约的主要签署者[48]。

当然，他所取得的功名和突出的业绩又招致了不少政敌。早在数年之前，他就将第穆呼图克图阿旺罗布藏吉克美嘉木参放逐到了宗噶，并指责他作恶多端。当该活佛于1855年2月6日在宗噶逝世之后，又引起了许多人的积怨。第穆寺的僧侣们（也可能包括登杰林寺的僧侣们，那里是活佛在拉萨的住地）向中央政府驻藏大臣提出了控告。在1857年4月间，驻藏大臣又转而将这一问题提交北京；但帝国政府没有作出过仲裁[49]。尽管取得了这些成就，但是某些僧侣集团中，对协札的敌对情绪日益强烈起来了。1858年当他企图限制噶伦的权力而自我谋求地方政府的掌玺大臣的时候，噶伦已不是1846年毫无经验的年青人了。所以他作出了敏捷和坚决的行动，协札被贬职，并被放逐。稍后不久，他甚至被投入了监狱。协札费了九牛二虎之力，曾一度安然无恙地逃脱，最后又被软禁在一座寺院中[50]。借此机会，他便削发为僧，并且还穿上了僧侣服装，甚至还遵循僧侣们的习惯和过僧侣生活[51]。这本来是一种简单的防范措施，然而，后来清帝国中央政府却因此而赐予了他一种蒙古僧侣的头衔——诺门汗。

协札接着又过了几年默默无闻的生活，他很少让人谈论自己，文献中也仅仅称他为前大相[52]。直到1862年，他才时来运转，并在西藏噶伦向中原地区逃亡的事件中扮演了重要

角色。

藏文史料对此的记载寥寥无几[53]。汉文史料对此的记载却非常丰富。呼徵（热振）呼图克图引起了僧侣们的仇视，因为他意欲缩减拨给寺院的布施。哲蚌寺的僧侣们最为怒气冲冲，特别是作为哲蚌寺的十七个康村（ཁམས་ཚན），寺院组织中相当于大学系的单位名称）之一的洛赛林寺（按洛赛林不是康村而是比康村高一级的扎仓，相当于大学的学院的一级组织，此处作者可能是误解了——译者）的僧侣们更为火冒三丈。他们成群结队地拥集到噶伦府第的门前，以相当严厉的口吻提呈自己的要求。清政府驻藏大臣满庆派遣李玉圃护送大批物资前往平息骚乱，但后者却采取了同情僧侣们的立场。这就是后来引起熊熊烈火的火种。哲蚌寺的僧侣们中又爆发了大规模的骚乱，并且还得到了甘丹寺僧侣们的支援。他们从布达拉宫的武器库中夺取了武器和其它军事物资，并且开始攻打呼徵（热振）呼图克图的住宅，守兵们也开枪自卫。李玉圃躲藏起来了，满庆也无能为力了[54]。呼徵（热振）虽然受到了色拉寺[55]僧侣们的支持，但仍受困于拉萨的锡德寺[56]。形势急转直下，很快就变得无可挽救了，经过一场艰苦的抵抗之后，呼徵（热振）便逃向了中原地区，并且随身携带官印。满庆也上呈清廷，要求罢免和逮捕呼徵（热振）。北京政府同意了这一奏折，并且也颁布了一些所必需的命令；清政府同时还任命协札为代理噶伦，并且也享有诺门汗的头衔（1862年7月17日）[57]。一部分西藏僧侣又大声疾呼，要求呼徵（热振）返回拉萨，并且为他平反昭雪[58]，当骚乱变得严重起来的时候，满庆表面上也请他来作调停者[59]。实际上，满庆是利用这一混乱局面而谋求自己

的个人私利。

满庆所采取的犹柔寡断和不公正的措施很快就在北京遭到了严厉的批评，在呼徵（热振）呼图克图逃亡的前前后后，这种批评从未中断过[60]。由于满庆仅仅是任代理驻藏大臣，所以他的地位就变得更为微妙了。1859年，清政府又正式任命崇实（1820——1876年）为驻藏大臣，满庆的任职也就到期了。但崇实在赴拉萨的途中却受阻于四川，因为他需要在那里采取一些紧急防卫措施以平息叛乱，当时叛乱势力正威胁着该省的安全；由于他在那里的活动受到了高度赞赏，所以就被任命为四川都统，因而也就停留在了四川[61]。1861年，景纹又被任命为首席驻藏大臣；但当在拉萨发生骚乱时，他尚在旅途中，刚刚抵达四川。清朝中央政府曾多次催促他立即动身前往拉萨赴任，但他却置之不理。[62]

由于清朝中央政府没有得到确切的情报，所以一直举棋不定，以至于一度曾试图罢免协札，并且将他流放[63]。然而，很快就打消了这一主意，主要是由于协札受到了大部分僧侣们的绝对信任[64]。所以，他很快就最终被正式地委任为噶伦[65]。自从珠尔墨特南木札勒于1750年去世一直到1959年之前旧西藏这段漫长的历史中，他是治理过西藏地区的唯一的一位世俗者。

对于在他短短的两年执政期间所发生的情况，我们所知不多。他似乎是主张对于边界上那些归划不明确的地区采取强硬态度，并且还想诉诸武力。因而，在西藏东部的雅砻江地区，就爆发了一场曾蔓延了数年的小规模战争；地方首领贡保南结曾经成功地在那里抵抗过中央政府的王师。如果进行一次军事干涉，那可能会对西藏地方政府有利，无论如

何，它也总可以转移人民对于内部事务的注意力，这是各国历朝历代都惯用的手法。所以，协札就集中了他所掌握的力量，组成了一支小小的远征军，一直向雅砻江地区挺进。清朝中央政府当然对这一切都不会完全感到满意，立即诏令驻藏大臣召回和解散这支部队[66]。但这次诏令再次未能得到实施。藏军不但到达了雅砻江地区，而且还以攻占敌阵地和军营而告结束。贡保南结被大火烧死。对于这样一次重大胜利，北京中央当局本意是不会满意的，只好强作笑颜，将该地的治理权交给了达赖喇嘛，而后者在当地的代表又是机巧堪布（即总堪布）[67]。所有这一切都发生的1866年，当然是在协札死后的事了。然而，这一成功却主要应归功于他，虽然他已无法享受胜利的欢慰。

对于另一次由协札所发动的准军事行动的原因，我们不太理解，这就是在拉萨城周围建立城墙一举，因为拉萨从1721年起就已经变成了一座开放城市[68]。但这项工程在他临死之前未能结束，也可能根本就未曾开始过这样的工程[69]，因为拉萨始终是一座不带城墙的城市。

最后，他还倡议进行另一种具有一定意义的变革。这就是放弃拉萨北部札锡巴的汉族兵营。这支小小的汉族部队、驻藏大臣的办公处和兵营都一律迁至本城的西郊[70]，尽管北京中央政府曾对此提出过抗议[71]。

对于其它的历史事实，汉文史料中还记载过有关由1862年的政变所引起西藏政权的内部危机，而且这类汉文史料还是大量的[72]。因为这些史料没有直接涉及到协札，只要目睹一下主要事实就可以了。某些中央政府的官吏连连上表奏折，指责满庆腐化，要求对此进行必要的调查。福济于1875

年作为钦差大臣赴西藏，以便同新驻藏大臣景纹共同督办这些指控[73]。但在此时，景纹又通知中央政府，他到达打箭炉之后，被迫在那里停留，因为雅砻江地区的叛乱使得通道变得非常危险了[74]。中央政府命令他继续前进[75]。福济和景纹到达了成都[76]，尽管清朝皇帝屡屡催逼，但他们始终停留不动[77]。

在此期间，呼徵（热振）呼图克图到达了北京，并在那里对满庆提出了正式控告，指责他被协札用八十个大元宝所贿赂[78]。这一御状审理了很久[79]，但呼徵（热振）呼图克图很快就死亡了[80]，他的指控也就犹如石沉大海了[81]。然而，清政府对原来普遍性的指控却进行了讨论，并且多次诏令满庆返归，但后者却一直强调，在其继任者到达之前，他不能离开拉萨[82]。李玉圃被召回以作证，但主要是为了把他与满庆和协札分隔开来，因为他们三者曾密切地进行过合作[83]，驻藏大臣也徒劳无益地强调要把他留在拉萨[84]。这场多边官司最后也不了了之了。福济也被召回到了北京，直到1856仲夏，景纹才到达拉萨，满庆随即离开拉萨返京；据我们所知，对他的控告也悄悄地放弃了。所有这一切都说明了清朝政府已逐渐处于瘫痪状态，它对于西藏事务的治理也就逐渐放松了。

至于协札，清朝政府违心地勉强同意对他进行任命，但执政的时间不长，因为他于1864年9月25日就因病而过世了[85]。随着他的死亡，西藏的一个时代也就结束了，在十九世纪时，西藏地方政府即使不能说是世俗性的，至少也可以称得起是僧侣们控制有所放松的时代。

注　释：

①本文系笔者有关清代西藏贵族阶级状况的一部完整著作中的一部分。

②见《三世班禅喇嘛班丹益西传》（按藏族传统序列是六世班禅——译者）第2卷，第259——260页。

③见孟保所作：《西藏奏疏》，第10道表，第7页；《十世达赖喇嘛传》，第259——260页。

④《西藏奏疏》，第10道表，第7页。

⑤同上引书，第10道表，第8页。

⑥见《颇罗鼐传》，第161页；章嘉呼图克图：《七世达赖喇嘛传》，第364页。

⑦同上引书，第94页。

⑧同上引书，第260、264页。

⑨指白西第巴的府第；S·ch·达斯：《拉萨和中部藏区游记》1904年伦敦版，第88——89页。

⑩如1923——1933年间曾有过一个贝子家族的人，名叫达笨；拉乌尔．《1912——1933年间的西藏地方政府》，载《国际研究》第4卷（1962年版），见188页。希腊王子皮埃也曾提到过该家族，见《论中部藏区的贵族》，1954年噶伦堡版，注释154。

⑪见达斯：《书信程式大全》，1901年加尔各答版，第1——2页。

⑫ བཀའ་དྲུང་是"噶厦秘书"的简称，指西藏地方政府的书记官。

⑬《六世达赖喇嘛传》，第180和183页。

⑭《六世达赖喇嘛传》，第271页。

⑮达斯：同上引书。但作者又说顿珠多吉膝下无后嗣　这一点肯定是错误的。由此可见，作者所相信那种认为旺曲结布由其岳父收养

过继为子的说法也是错误的。

⑯见达斯：同上引书。在多札战争期间（1841——1842），汉文史料（《西藏奏疏》和《宣宗实录》）都把旺曲结布记载作"比喜"，也就是藏文 [藏文] 的汉文对音。1842年的和平条约也是由他以代本白西的名义签署的。稍后不久，在1856和1862年间（《文宗实录》第185卷，第9——11页；《穆宗实录》，第36卷，第49——51页），汉人又使用了"碧喜"一名。那种把"比（碧）喜"考订为协札旺曲结布的作法是绝对正确的，因为有一卷汉文史料（《穆宗实录》，第64卷，第44页，参阅第82卷，第2页）曾明确地证明过这一点：《拉达克王统记》（由弗兰克于《印度西藏古迹》第2卷中发表，1926年加尔各答版，第52页）中写作mda，—dpon Pi—Csi Csa—kra，即spel—bži bCsad—sgra。

⑰见《西藏奏疏》第1卷，第5——7页，即费希尔（N·W·Fisher）等人所著：《喜马拉雅山战场，中印之间在拉达克地区的抗衡》，1963年伦敦版第157——158页；日土位于错雅湖（[藏文]）以南，是日土州的首府，该州为西藏西部四个州中最靠西部的一个。见谢林格（C·A·Sherring）《西藏的西部与英属印度的边界》，1906年伦敦版，第155——158页。噶尔拖是西藏西部的夏季首府。

⑱《西藏奏疏》，第1道表，第5——7页；《穆宗实录》，第365卷，第26页，第357卷，第44——45页。达瓦宗位于萨勒奇河（Satledj）流域，曾是西藏西部四个州之一的首府。泽布朗既是一个州的首府，也是古格（[藏文]）古王国的首府，见杜齐在《1933年西藏西部考察报告》（1934年罗马版）第329——349页的考证。达拉喀尔是普兰的首府，而普兰又是藏西四州中最南部的一个。

⑲见《西藏奏疏》，第1道表，第24——27页；费希尔等人所著：《喜马拉雅山战场，中印之间在拉达克地区的抗衡》，第166—169页。

⑳此地位于西姆拉邦，在印度河左岸的一个侧谷中，列城的东南。

㉑《西藏奏疏》，第1卷，第33——36页，第52——54页；《拉达克王统记》第52页；《穆宗实录》第371卷，第20——21页。

㉒此地位于多尔康（ འདོད་ཁང་ ）河流域，班公湖以西。

㉓我们掌握有这一条约的藏译本，但译得很蹩脚，它是于1855年根据乌尔都文本而翻译的，载塔尔钦的《书信集程式大全》中，1954年噶伦堡版，第121——122页；英译本也是根据藏文原文而翻译，载夏格巴文第327——328页；根据乌尔都文或波斯文原文而译的英译本载艾迪森：《印度及其邻邦条约协定集》，第14卷，1931年加尔各答版，第15页。其藏历时间在夏格巴著作中是8月13日，相当于公元9月17日，夏格巴和艾迪森认为这两个时间是相一致的。然而，印度的时间为1899年ACsvini月2日，即公元9月21日。

㉔见《西藏奏疏》，第1道表，第56——57页；第10道表，第11页。

㉕同上引书，第1道表，第57——58页（175——176）；第10道表，第11页。

㉖《十一世达赖喇嘛传》，第34页。

㉗《十一世达赖喇嘛传》，第46页。

㉘同上引书，第50页；参阅《四世班禅喇嘛传》，第286页。

㉙此地位于长江流域，在巴塘河上游。

㉚指呼徵（热振）·阿旺益西粗陈坚参（他分别于1845——1855年间和1856——1892年间为噶伦布）；见L·毕达克：《达赖喇嘛和西藏噶伦布》，载《通报》，1959年，第47卷，第339——391页。

㉛有关这一事件，请参阅铃木：《1844年拉萨政变研究》，1960年东京版，第553——564页。该论文完全是以汉文史料为基础的。

㉜见古伯察文第319页。

㉝有关“第一噶伦”或“摄政王”与两位传教士之间的关系，详

见古伯察文第317——329页、332——335页、355——356页。有关这两位传教士的汉文史料（《宣宗实录》第428卷，第4页，第430卷，第11页）绝无暗示吐蕃地方政府的段落。

㉞见《四世班禅传》，第299页。《清实录》中没有记载这道圣旨，但第二年的一条史料曾对此有所暗示，见《宣宗实录》，第448卷，第31——32页。

㉟《宣宗实录》，第440卷，第16页；《十一世达赖喇嘛传》，第83和85页。

㊱有关垅郁玛（西方地图中的 ，汉文史料中的“乍丫”）事件，见《宣宗实录》，第436卷，第5—6页；古伯察文，第388—389、393——397、401——405页；也请见舒尔曼：《达赖喇嘛史》1958年莱比锡第2版，第354页。

㊲《十一世达赖喇嘛传》，第104——105页。

㊳同上引书，第151页。

㊴有关桑耶寺的问题，请参阅杜齐：《桑耶寺及其位置》，1955年罗马版，第119——123页；《桑耶寺的象征》，载《东方和西方》1955年第6期，第279——281页。

㊵《十一世达赖喇嘛传》，第104——105页。

㊶同上引书，第151页。

㊷同上引书，第236——237页，打旺寺事件爆发于1851年末，有关这一事件，请参阅《文宗实录》，第50卷，第8——9页，第75卷，15——16页，第89卷，第38——39页。

㊸见《桑耶寺古史》，钱达拉版本，1961年新德里版。

㊹《文宗实录》，第129卷，第4页；《十一世达赖喇嘛传》，参阅第246页。在其它文献中，从1846年起就称他为“公”了，显然是使用得有点太早了；《四世班禅喇嘛传》，第296、298页。

㊺《文宗实录》，第159卷，第15——16页；参阅第161卷，第16——17页。

㊻《文宗实录》，第183卷，第3——4页，参阅第183卷，第4——6页，21——22页。这里既可能是指协札，又可能是指他的同事扎康巴。文献中仅仅提到一位“噶伦”，而没有具体提名道姓。

㊼《文宗实录》，第192卷，第4——6页；第214卷，第7——8页。

㊽见塔尔钦文：《书信集程式大全》，第123——125页。柏尔由藏文译作英文：《西藏的过去和现在》，1924年牛津大学版，第278——280页。艾狄森由尼泊尔文译作英文，载《西藏的昨天和今天》，第15卷，第49——50页。塔尔钦所确定的时间为2月28日，实际上是2月18日之误，柏尔所提出的时间是正确的，这一时间恰恰与印度史料中所提到的1912年（Puruimânta）Caitrabadi月3日这一时间相符合。

㊾《文宗实录》，第224卷，第24——25页；第254卷，第12页。

㊿有关详细情况，见夏格巴著作第183——185页；参阅《五世班禅喇嘛传》，第81页；《十二世达赖喇嘛传》，第35页。

51《清史稿》（香港重印本），第530卷（蕃部8），第1642页。

52见《五世班禅喇嘛传》，第121页；《十二世达赖喇嘛传》，第91页。

53《十二世达赖喇嘛传》，第92页。参阅夏格巴文对此事的记述，见第185——187页，他的记载显得很可靠，但我们无法对其中的详细情节进行考证。

54《穆宗实录》，第36卷，第49——51页，第47卷，第39——40页。

55《清史稿》，第530卷，第1942页。

56《穆宗实录》，第32卷，第10——12页；第62卷，第33——35页。

57《穆宗实录》，第36卷，第49——51页。

㊿《穆宗实录》，第34卷，第49——51页。

⑲同上引书，第32卷，第10——12页。

⑳《穆宗实录》，第27卷，第39页；第32卷，第12页；第36卷，第24——25页，第36卷，第25——26页。

㉑见慕恒义：《中国清代名人录》，1943——1944年华盛顿版，第211——212页。

㉒《穆宗实录》，第27卷，第37——39页；第32卷，第10页；第32卷，第12——13页，第36卷，第24——25页，第25——26页。

㉓同上引书，第36卷，第51页。

㉔同上引书，第82卷，第3页。

㉖同上引书，第67卷，第44——45页；第82卷，第1页；第90卷，第10——12页。

㉗有关这次战役的汉文史料是很多的。有关贡保南结的下场以及将该地区纳入西藏管辖范围一事，见《穆宗实录》，第152卷，第18——19页，第45——45页；第163卷，第8——9页，第9——10页。

㉘在1721年，汉人拆毁了数年之前由拉藏汗修建的城墙，见毕达克：《18世纪时的汉地和西藏》，1950年莱顿版，第64页。

㉙《清史稿》，第530卷，第1642页。

⑩见达斯绘制的拉萨地图中的第20号，载《拉萨和西藏中部游记》，1904年伦敦版。

⑪《清史稿》，第530卷，第1642页；《穆宗实录》第86卷，第46——47页。

⑫《穆宗实录》，第37卷，第42页。

⑬同上引书，第37卷，第42——43页；第47卷第39——40页；第62卷，第33——35页。

⑭同上引书，第45卷，第45卷，第46——47页。

⑮同上引书，第67卷，第44——45页。

⑯同上引书，第82卷，第2——6页。

⑰同上引书，第86卷，第45——48页；第90卷，第11——14页；第94卷，第13——15页；第96卷，第35——36页；第103卷，第18页；第105卷，第14页。第111卷，第7——9页；第122卷，第46——47页。

⑱同上引书，第47卷，第39——40页；第62卷，第33——35页。

⑲同上引书，第66卷，第31——33页，第82卷，第1——9页；第86卷，第46页。

⑳同上引书，第86卷，第46页；第111卷，第6页。

㉑同上引书，第90卷，第10页。

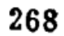
㉒同上引书，第90卷，第11——12页；第94卷，第13页；第111卷，第7页。

㉓同上引书，第67卷，第44——45页；第82卷，第6——7页；第90卷，第10——13页；第94卷，第13页；第111卷，第10页。

㉔同上引书，第86卷，第44页；第111卷，第8——10页。

㉕《十二世达赖喇嘛传》，第160页。当清政府获悉他的死亡消息之后，又于1864年12月28日重新任命了噶伦。详见《穆宗实录》，第122卷，第45——67页；第32——33页。

〔译自1971年巴黎出版的《拉鲁纪念文集》〕



《苯教史》(嘉言宝藏)选译（一）

卡尔梅 著　王尧　陈观胜 译

一

苯教教主（以及勃律、休、巴、美乌和琼保的祖先)“辛”的系谱

A　主要事实

B　总　　结

A　Ⅰ木辛的系谱

Ⅱ神圣的勃律的系谱

Ⅲ强大的休的系谱

Ⅳ高贵的巴的系谱

Ⅴ博学的美乌的系谱

Ⅵ卓越的琼的系谱

Ⅰ　木辛的系谱

a 在大食的俄茂隆仁

b 在西藏的后藏

a　工察雍仲旺登，征服者之子，是导师辛饶的八个儿

子之一；他的母亲是工萨赤江。导师辛饶是上文谈到的甲苯脱噶的儿子。据《经教传承经》中的预言说，这个系谱将延绵到下一个导师

出现的时候：

你，征服者的儿子，工察旺登呵……

直到下一个导师来临，

你将延续人主什巴的系谱，

保存庄严的木氏的系谱。

我们从苦行僧传记里无数的报告中得知它的后裔依然存在，那些苦行僧或是用法术去过那地方，或是在幻境中见过他们。

b 征服者之子，雍仲旺登，有四个儿子：光之主，霹雳之主，龙之主和噶尔布穷。长子光之主有三个儿子：木苯阿巴茹仁，木杰通通奈美和木杰甲。他们的儿子是木辛囊瓦道金等等。次子霹雳之主的后裔一直传到木辛忱巴南喀以及他的后裔。三子龙之主的后裔是西藏后藏的木辛家族。龙之主有一个儿子名叫木苯鸠丹；他的儿子是木苯通杜；他的儿子是木苯杰洛材；他的儿子是：辛卓瓦、木喀包米包、木喀耶米耶、木来约瓦和木龙也就是珠木布。那时西藏国王聂赤有一个儿子名叫木赤赞普，他笃信苯教，在实践了吉朋的秘密教义以后，取得了最高的和普通的成就。特别是他邀请了以木喀包米包和木杰羊甲为首的一百另八位象雄学者并向他们礼拜。从那以后直到赤松德赞三十七位国王执政的期间，苯教僧侣都是他们礼拜的对象。但是在这些国王统治期间，有一个心怀邪恶的国王和他的大伦们恶毒地使教义衰落颓败，所有的辛保将苯教经文收藏起来，就离去了，有的到

“天界”，有的到僻静的地方去坐静，还有的去到蒙古析拉金去了。两位木辛在这些国王在位时一直住在西藏，他们象局君和木斯一样已经获得了战胜死亡的力量。这时他们就往宗喀去了。他们的一个名叫木扎赛路易杰保的后裔到达木（在后藏境内）去了，并在止村定居下来。他们统治各个地区。他娶了拉金为妻，生了三个儿子：米约贡布，多吉贡布，旺曲贡布。米约贡布有三个儿子：拜贡赛，珠赛和管赛。珠赛没有儿子，于是他举行了“求子”仪式，因此也生了三个儿子。两个大的名叫路噶和路则，因为他们是在举行了路本木仪式以后生的。幼子名叫该阔，因为他是在求祷了该阔诸神以后生的。拜贡赛又称为苯教的什羊卜。路噶的系谱以后再谈。

Ⅰ 神圣的勃律的系谱

神圣的勃律的系谱有两个主要的支派：地勃律和天勃律。地勃律在其它的史书中称为吉祥萨迦派。至于天勃律，所有的导师（先知）的神灵为了众生的缘故，以一个名叫俄色当登、神授的儿子的形式，从色究竟天严处降到巴尔拉俄赛地方。然后他决定到人世去，于是他降到杂松拉，在这地方为众神传动苯教的法轮。当他在美乌山的顶峰朝人世看时，看见一个名叫南木伦那保的魔鬼正带着一群妖怪在乌地衍那、吉尔吉特和吐火罗用各种有害的疾病为害人畜，用霜冻毁坏庄稼。为了使他们改邪归正，他用法术骑在一面鼓上，雅奈的辛为他引路，错局的辛扶持着他的身体，一路乐声飞杨，往乌地衍那、吉尔吉特和吐火罗而去。吐火罗的国王萨特微赛巴尔极为虔诚，邀请他到自己的宫殿里。国王请

一位名叫赛巴尔的婆罗门察验这位神子身上的标记并给他取一个有意义的名字。婆罗门说道：

这些事情是由于互相依赖的法则内外和谐所致，
他（称为）勃律，因为他是从天上下来。
他（称为）夏，因为他真正是神灵所生，
（并且）由于他的头盖骨上有一个孔，因此他名叫勃律（夏）南赛吉杜。

勃律南木赛吉杜在那个国家里制服了魔鬼南木伦那保并使他所有的随从都皈依正道。他使人畜都太平康乐。由于他给那个国家的人民讲解了苯教的正道，因此他们中有许多人都得到了超自然的力量。此外，在吐火罗国王萨特微赛巴尔将王国献给他以后，他就治理整个国家了。他有一个儿子名叫拉布赛穷，拉布赛穷的儿子错赞杰是个大翻译家。错赞杰有九个儿子。年长的五兄弟住在吉尔吉特。年幼的四个起初与阿里的赞普造岱发生争吵，但后来赞普造岱邀请他们并向他们礼拜。（结果）阿里三个地区的全部土地直到西藏的四部分都在吉尔吉特的管辖之下。（错赞杰的）这四个小儿子中有一个名叫雍仲监参。他出发往后藏去了，他有两个儿子。长子是琼那增；他有一个儿子雍仲狮子。雍仲狮子有三个儿子。长子是南喀雍仲；他的四个儿子中的两个是：仁钦监参和喜饶监参。他们是大化身的辛（路噶）、“不死的、第二个导师”同时代的人。伟大的勃律父亲（南喀雍仲）和儿子（琼吉监参）遇到了喇嘛路噶，伟大的辛，（后来）在叶茹登萨喀的大寺里建立了对玄学，包括诸如《玄学什巴内库》等著作的研究。他们用讲解、辩论和写作的方法广泛地传授教义。我以后再谈他们的系谱。

Ⅲ 强大的休的系谱

从木保当传下的系谱，在高地（西藏西部）有两支：巴曹和支叶。支叶的一个后裔是第一个施行“死后招魂仪式”的人，并且还是休叶灵魂世系的创始人。他名叫辛·甲吉葭茹金，是叶的苯教徒，精通三百六十种“召唤死者灵魂的仪式”。他是施行“召唤被杀者的灵魂法”的苯教徒的首领，并且是当布带贡杰王子在他父亲去世后邀请许多苯教僧侣施行“引路仪式”时的首领。王子的父亲止贡国王在位时反对苯教，罗阿木达孜为了惩罚他将他谋害了。他是“一对干涉者”之一。从帕笨止管的儿子什辛格巴桑布起，一代一代的后裔象一串水晶念珠一样，直到塔巴江求。由于他们定居在后藏的休衣巴木，因此他们被称为休藏。塔巴江求有三个儿子：拉来，拉戎和来布。来布听说辛钦在止村重新发现了经文宝藏，因此去见那位喇嘛。那位喇嘛认为他是个合适的弟子，就将许多种苯传授给了他，还特别使他精通了密法。于是他被称为休叶来布，辛钦·密法大师。我在下文将简略地谈到他的直到今日的后裔。

Ⅳ 高贵的巴的系谱

桑布本赤和曲江木甲茂的一个优美雅致的后裔从光明天境的地方降到杂松拉的地方。他为众神转动苯教的法轮。后来他决定到南岛（瞻部地巴）的象雄国去宣扬苯教，于是就去到象雄的南结拉孜。他显示了各种超自然的力量。然后他去冈底斯山的一个水晶洞里，苦修了三年后，与他的三位保护神合而为一。因此他改名为赤门甲吉葭茹金。这个地方的人

民常说："在地上（只有）象雄的国王是伟大的，在天上（只有）神的儿子巴瓦是美丽的"，因此从那时起，他就被称为神圣的巴。他的后裔受到西藏诸王的礼拜，他们的世系象一串美玉。他们往各方传播苯教教义。他有一个名叫巴顿巴乔的后裔，是路噶辛钦同时代的人。听到辛钦在止村发现了经文宝藏，巴顿立即去见他，因此辛钦宣布巴顿是密教教法的大师，并教他《超瓦旺钦》和其他的密教教义。巴顿巴乔的历史和系谱下文将会谈到。

V 博学的美乌的系谱

现象存在的父母的一个后裔从明光之神（的国度）下凡，出生在义仓金家族，他有两个儿子：玛和美乌。后者有一个儿子名叫南伦概布。他举行了囊普尔仪式以后 见到了他的保护神的容貌，因此获得了超自然的力量。他骑着一只青龙，以他的若夏（一种坚果）念珠作为鞭子，从冈底斯雪山云游到拉日江脱山的顶峰。聂赤赞普王向他礼拜。后来，他将自己变成两个形状象海螺的兀鹰，飞到叶茹象这地方（在后藏），在上空不断盘旋，然后降落在熏吉曼木玉喀的顶端。它们在那儿变成了两个透明的水晶蛋，从蛋里生出了美乌都瓦赞和玉辛脱噶。他们在萧分手，一个往上，另一个往下。往上的一个为发起高深的坐静作了很多贡献。往下的那一个有一个儿子名叫玉辛；他的儿子是美乌甲吉仑布；他的儿子是几松宗；他有两个儿子：东恰和白东。东恰有三个儿子。次子名叫美乌若囊苯；他的儿子名叫拉日年布，被称为第二个"语言狮子"；他的儿子是赛喀喇嘛；他有四个儿子，第三子名叫释迦丹；他有四个儿子，长子贡佐是美乌的

大隐士。拉日年布和隐士丹巴被称为“美乌的两位顿恭”（学者和坐静者）。有关他们与勒律、休和巴的诸导师相联系的事以及他们的系谱，将在下文叙述。

Ⅵ 卓越的琼的系谱

普贤菩萨的化身日囊俄吉甲布决定救助众生。从他的身体、语言和心灵里飞出了三只金翅鸟，它们降落在象雄的喀由的美丽的花丛中。那地方的人见到它们都很惊异，并说他们从来没有见过这种鸟。有一个老人说它们是雄性的金翅鸟，因为它们有角。那三只鸟飞走以后，人们就到它们曾经停息的地方去看，发现有四个蛋在滚来滚去，一个白色，一个黑色，一个黄色，还有一个杂色，那是由于三只鸟温暖的爪子触碰到地面而产生的。从每个蛋里出现了一个俊美的男孩，人们给他们取名为：琼噶脱拉巴，琼色拉琼，琼帕查茂和木琼瑾。人们就是这样传说的。他们每人都有一块宝贵的“生命石”，一座自生的华丽的城堡和一个奇迹般出现的青绿色的湖。大哥琼脱巴建造了一百零八座辉煌的寺庙。二哥拉琼瑾建立了扫瓦琼拉寺。三哥琼帕查茂建造了拉孜贡南寺。四弟木琼瑾建造了八座寺庙。由于他们已获得了超越死亡的力量，因此广泛地为众生的福利操劳。他们受到象雄早期诸王的崇拜。西藏诸王从聂赤赞普直到森赤赞普也极为崇敬他们。苯教遭到止贡的反对以后，布带贡杰王子邀请了包括木琼瑾，拉琼瑾等等在内的许多苯教僧侣到他那里去。他对他们极为崇敬。他们的教义又广泛地传播开了。木琼瑾有两个儿子：达札顿祖和拜吉杰地。达札顿祖到大食国去，带了许多苯教经文回到象雄和西藏。他把经文翻译了过来，传

播教义。当赤松德赞刺杀了象雄国王(李迷甲)以后，琼布达札顿祖继承了王位，他既维护国王（他的前任）的法律又维护苯教的教规。

拜吉杰地有一个儿子名叫乔吉准玛朋札索；他的儿子是哲杰；他的儿子是来衮；他的儿子是杰钦达美；他有两个儿子：若桑赤尼和若桑阔仁；后者的儿子是若桑路杰。达札顿祖的儿子名叫赞札顿祖；他的儿子是杰南索孜；他的儿子是东迥仁木和琼杰达拉杰。

李迷甲王被刺后，达札顿祖继承了王位，后来东迥仁木又继承了他的王位。象雄上部的东杰和下部的东米说王位不应该由舅父和外甥保持，因此兴师问罪。东迥仁木失去了王位，逃跑了。沿途——这是他的超自然力的表现——凡是他的脚和手杖所触及的地方都有三朵花出现。象雄的士兵跟着他在路上留下的足迹追踪他。他发觉了这事，于是在到达多喀木的玛衣扎仁拉湖畔时，他将自己变成水，无影无踪地走脱了。因此就有了这句谚语：“不是瑜金附在他的超自然力上，而是他的超自然力附在他身上。”琼布瑜伽是（琼杰）达拉杰的儿子，是琼布米拉珠巴的父亲。米拉珠巴又名喜饶监藏。他的儿子是米拉退巴噶瓦，后来他称为米拉日巴。

琼帕查茂受到象雄和西藏诸王极大的崇敬。最后，他骑上一只蓝色的龙到多思麻的嘉木戎去了。他娶了拉木当登为妻。他有四个被称为“四个永恒之子”的儿子，此外还有几个。苯的教义兴旺起来，他的权威也不断增大。我的意见是，这是在贝茹去嘉木戎时候的事。

B 总 结

在上部有（一些导师，他们属于）木辛世系的勃律、休、巴、美乌；还有叶茹的十八位导师，等等。在中部有白、黑、黄琼布的导师；还有多喀木的十八位苦行僧，等等。在下部为四位永恒之子，等等。这些苦行僧在后藏，前藏和多康至今还有无数的后裔。他们出身高贵，因为他们虽然是人，却是神的后裔；他们出身好，因为他们是知识拥有者的后裔；他们善于为众生谋福利，因为他们受到十方无量光的祝福。《喇嘛仁增吉迥瓦上师持明之护持》说：

神圣的人，（苦行僧的）后裔，（无量光所）祝福的人，
我，由于不知道他们善于为众生谋福，
曾经用不真实的语言亵渎、漫骂、鄙视他们，
这就是我现在向他们的后裔喇嘛们所要忏悔的。

事实就是这些。因此，只要世上还有这些后裔，显贵家族的世系将会延续下去，无量光的全部教义也将因此而继续存在、兴旺和得到传播，众生的福利也将会得到促进。国王，僧侣和教义是同时出现的，具有同等的权威；他们将象僧侣和护神一样一起继续存在下去。

二

无量光的永恒苯教的宝贵教义的初次出现以及它的解说和实行在印度，汉地，象雄，

特别是在雪的国度西藏的兴起和衰落

我已简略地叙述了诸王和“辛”的系谱和教义的起源，现在将讲述他的教义是如何从俄茂林传到其它国度、地区，特别是西藏的情况。

A 梗　概

B 详　述

A 梗　概

《经集》说：

> “原始语”和后来的苯教教义
> 是由六位翻译家各自在他自己的国家
> 从永恒的神的语言
> 译成不同的文字的。

据这部著作说，“原始语”是教主说的话，传播苯教教义的三大形式（教主死后在俄茂林得到发展），是由六大翻译家在俄茂林在木曲的指导下精通了三大智慧以后，立即带回到他们自己的国家去的。他们把它翻译出来使人了解。《经集》和《根木续日炬》中，这六位翻译家的名字是一致的：这几位杰出的翻译家是大食的木察托拉海，象雄的赤脱萨察，苏毗的胡庐巴来，印度的拉达阿卓，汉地的来当芒布和高昌（？）的赛脱介江木。他们在木曲的指导下学习并掌握了神奇的力量。

翻译是如何进行的

永恒的诸神的语言得自"木辛神"的语言，是（都邑八大宫殿）甲萨颇章八林的人的语言。从这一语言产生了三百六十种语言。其中一百六十四种在俄茂林，一百九十四种在围绕着俄茂林的林苏雪山的圆圈之外。《扎江》曾列举了可翻译苯教经文的语言：

> 赡部洲有一千种不同的语言，苯教已传到其中三百六十种。

大食的三位翻译家木察托拉海、赤脱巴察和胡庐巴来将他们的译文向大食的赛明顿，杰尔桑祖颇，木察丁仁木，木苯丹，木喀丁南和木杰贝巴古迥作了讲解。他们向象雄的苯教徒木阔，印度的辛布李夏，克什米尔的辛布扎巴美茹金，吐火罗的辛布巴瓦，象雄和吉尔吉特的辛布吉岱乃洛甲作了翻译。来当芒布向中国的辛布祖拉贝格和巴高尔的贝茹杂那讲解了这些经文，因此（苯教教义）传到了汉地。赛脱介江木把它传给了格萨尔的昂木巴介仁，苏毗的木明，西藏的夏日伍钦和木雅（西夏）的介察，他们将经文翻译成自已的语言，因此促进了经文的传播。此外，在杰尔米的传记中说：

> 在光彩照人的噶那查海寺，
> 当木曲大师宣讲教法
> 把（苯教经文）分成一百部分，即"公开传授的和秘传的经典"并加以解释时，
> 二十一位善知识（持明），包括我本人在内，
> 聆听传统的苯教解说，然后广泛地加以广播；
> 我们用神奇的力量广泛地传播秘密的教义。

B 详　　述

Ⅰ　它们在何时传播的

Ⅱ　它们在何地传播的

Ⅲ　传播的是哪几种苯

Ⅳ　它们是如何传播的

Ⅰ　它们在何时传播的

最初传播的是"因派之苯"。《扎迴》说：

"因派之苯"最初是在人们能一直活到一百岁的时候出现的。

然后传播的是"果派之苯"。同一部经典说：

"果派之苯"是在人们能一直活到九十岁的时候出现的。

《寂忿根本疏》说，"因派、果派之苯"分别是人们能一直活到九十岁和八十岁的时候出现的。这些话的意思是，当翻译者在他们的国家里传播了（苯教教义）之后，它们已广泛地传播开了。

Ⅱ　它们在何地传播的

《什巴续之序言》说：

苯教的真谛及其神奇的神示得到传布，因此"辛"在东方的"竹子负"（抱着婴儿的竹子）、北方的"苇歌吟"（会唱歌的芦苇）、西方的"天湖九洲"（九个天湖）和南方的"熊袋黑"（黑色熊皮袋）等地方兴旺起来。它们还传播开去，因此辛在上自琼垅哦喀尔（揭搂陀山谷中的银色城堡）下至苏毗郎之金雪和扎协来甲噶等地方都

兴旺发达。

Ⅲ　传播的是哪几种苯

《声疏》说：

> “可食的祭品”的神圣的苯，为俗人使用的“死后召魂”的苯和“全心”的苯传播开了。

这指的是向诸神奉献“可食的祭品”和用祭品平息恶魔的怒气；实行“死后召魂仪式”和引导灵魂的仪式；指导“心灵的纯净”和导向解脱。

Ⅳ　它们是如何传播的

a　概　　述

b　详　　述

a．（苯教教义）从大食的俄茂林传到印度、象雄、汉地。再从这三个地方传到西藏。《律集》说：

> 教主死后，经文将在南方出现，然后在东方，最后在北方。

北方，指的是雪的国度：西藏。此外，《乘次第明炬》也说：

> 它传到印度，汉地和象雄。再从这几个地方传到西藏；因此，是“三重传递”（三变）。

然而，并不仅只有一个“三重传递”在七赤在位的时代，还有从大食直接向西藏传递的事。《日炬》说：

> 在出生神圣的赤赞带在位时代，琼布达扎顿祖，聂李秀达仁，贝秀扎木，和乔苯赤祖带着宝贵的金沙，云游了许多其语言是他们不懂的国家，到达了大食的雍仲九级

等地。他们得到准许可以谒见大食博学的赛明顿，九位翻译家，其中包括杰尔桑，九位学者和许多传道师。大大食的僧侣并不贫穷，为了显示苯教的伟大，他们赠送了一个金曼荼罗给他们，并请他们将“三种吉朋经教”的秘密教义传播出去。

于是给了他们八十六部大续部（怛特罗）和三百部小续部（怛特罗）——共计一万六千章，还有宗教保护者的仪式书计五百章。他们将这些经文放进虎皮和豹皮袋里，再放入皮匣里。他们将皮匣让一只野驴、一只鹤和一只兀鹰驮上。另外三只兀鹰驮着《期韦普尔那布》和《内观心之决定论》共有三百六十章。另有两只野驴驮着韦仁木、游戏、明巴和格阔的续部和他们的仪式书。简而言之，二十八个大的秘密教义从苯教的国度大食，俄茂林的中心雍仲九级山，在和阗、尼伯尔和象雄毫无耽搁地传到了西藏阿里的三个地区。又从阿里传遍了后藏、前藏和朵甘思，因此，包括李秀达仁在内的四位学者被称为“西藏的四位伟大的翻译家”。

b　i　象雄

　ii　印度

　iii　汉地

　iV　教义在西藏第一次传播的历史

i苯教教义是如何传到象雄的

杰尔米的传记说：我们三人——带苯金察、聂苯李秀达仁和我自己当木察——用一百二十二只禽鸟，其中有兀鹰和鹤，驮载着密教经文，有“公开传授的、秘传的、以及苯教的秘密教义”，还有（密教诸神）的许多仪式书，从大食来到象雄。我们在无数善知识（持明）和学

者的帮助下，将它们加以广泛传播。然后，在精通了“公开传授和秘传的苯教教义”之后，我们在许多地方建立了坐静中心。无数的人达到了真如。

《日炬》也说过，苯教经文和（其它）圣书、寺庙和神龛在后藏和前藏出现之前，已在象雄流传盛行了。《都瓦林扎（律之林称）》说，《都瓦垅（律授记）》和若干其它经文是神变智慧从大食文译成象雄文的。不仅如此，传到西藏、印度和汉地的苯教教义，大多数都是从象雄传去的，因为许多经文的头几个字是象雄文，因此可看出它们的来源。若干其它的经文是从印度、汉地、苏毗和木雅（西夏）诸语文译成藏文的，这一点我们可以从这一事实得知：那些经文开头的一些字用的是那些语文。

“别人”宣称是他们从那伽地方取得的《十万般若》，是我们的教主发表的；因为释迦牟尼并没有为那伽地方的众生造福。

ii苯教教义是如何传到印度的

“印度苯教”的经文首先是从大食的俄茂林传到象雄，然后传到印度的。《俱舍集论》的评论说：

“印度苯教”是象雄的辛布，噶迴朋巴学得的。后来在印度赛俄雍仲在位期间传入印度。

《乘次第》和其它经文也是从象雄传入印度，然后传入吉尔吉特，然后才传入西藏，这是那些经文在篇首用那些国家的文字所记载的。我的看法是，传递的情况与所记载的相同。《乘次第》是贝茹杂那从吉尔吉特文译成藏文的。《乘次第》说：

我贝茹杂那不遗余力地翻译了伟大的永恒的苯教，然后

把它托付给国王。

“别人”的记载说，许多怛特罗，包括时轮在内，是从

香巴拉（的语文）译出的。

它们实际上是从俄茂林传去的，因为我们从经中得知，印度人以香巴拉这一名称称呼俄茂林。“印度苯教”的经文数量甚多。我在后文将作一简略的介绍。

iii 永恒的苯教是如何传到汉地的

在汉地，首先出现的是“占星学的计算”等知识。无量光顿巴辛饶米保教孔子神变王的外甥处布穹一百六十种占星学的知识。他在《无垢》中预言，这门学问将在汉地出现：

圣洁的主，邦来南辛呵，

你将在赡部洲的东部，

在噶曲甲（河州汉地）的首府，

降生为有法术的周杂王，

你将用不可思议的占星学

代替魔王超瓦

错误的计算。

不仅如此，我们的教主还传授了四部医药经典，那是“因派之苯”一种方法的四部分之一。当恶魔仁巴毒介令众生苦于老病时，导师给杰布赤喜传授了九种神仙食品、经文等等，他就使众生安乐了。他在《无垢》中预言，贤人依来珠巴（自心中化现者）将能对付（魔鬼）：

贤人依来珠巴（自心中化现者）呵，

当恶魔（再次）传播疾病时，

你将在小乘的莲花积堆

以一个名叫错则益希的人出现，

用治病的神仙食品，

解除恶魔仁巴的毒害。

你将转动两千种“诊断”的法轮。

后来（这四部医药经典）跟“别人”的经文一样，从汉文译成藏文。他们说，释迦牟尼的教义在汉地出现之前，从来没有听说过佛或他的教义。这样的评论完全是自私的假话。在释迦牟尼的教义传到汉地以前，苯教教主无量光的完满的苯教教义已传到那里了。辛饶米保死后，“世界上六位最有学问的人”从使徒木曲那里获得了智慧，当他们在自己的国家里传布苯教教义时，汉地的伟大学者来当芒布在汉地翻译了许多苯教经文。他在汉地传布苯教的事,我已经讲过了,大圆满的若干苯教经文也是从象雄和西藏传入汉地的。《大传》说，（大圆满的精神世系）是从卓杰其美祖颇传到伟大的本勤贺尔地的。又经过十传以后，传到了若桑赤乃阔。他传给了在苏毗和汉地的一些人。《续部祈祷文》说：

我向苏毗之苯阿瓦东祷告，

他在苏毗传播了大圆满的教义。

我向汉地苯赛瓦俄钦祷告，

他在汉地保持了大圆满的精神世系（神嗣）。

从这部书中我们也可了解到那里（即汉地）已有了苯教教义。

怛特罗苯也在汉地出现了，因为《雍仲格冻》说，汉地苯辛瓦徒钦在汉地的贡布玛茹实行了吉朋的秘密教义以后，获得真如。《母续恰乔》说：

在汉地尼瓦当伦山五彩缤纷的岩洞里，

（居住着）满面红光的辛瓦徒钦。

还有：

在汉地美妙的则芒山的
　　水花园里，
（居住着）一位名叫多岱的汉人瑜伽母。

除此以外，有些史料告诉我们说，在汉地的贡布玛茹有九位曼苯同时获得觉悟。在苯教的经文中，也有许多书是用汉文创作的，例如《南结甲那玛》，等等。如果苯教教义没有在汉地流传过，那末就不可能有人获得觉悟的真如（这是指在佛教传入汉地之前）。无论愚民多么努力，他们要恰当地理解这个问题是很困难的，正如即使是一个聪明人，若要理解现象存在的起源、延续和中止的过程，尽管他一生都在研究它，也几乎是不可能的一样。我在这里没有讲人们如何通过实行公开传授的、秘传的和秘密的苯教——它已传到印度、汉地和象雄等地——而获得真如的事，因为我将它放在苯教教义如何传到西藏的一节中加以叙述。

iV　教义在西藏第一次传播的历史

（A）概　说

（B）阐　明

（A）聂钦李秀达仁到俄茂林去，在那里结识了许多传道者，其中有大食的三位学者，还翻译了许多苯教经文。《羊孜垅钦》说：

当聂钦李秀达仁一千二百岁的时候，他用仙鹤和兀鹰驮载了一万一千部精华的苯教经文，用一顿饭的时间从大食云游到冈底斯，然后又用一顿饭的时间到了桑耶。他是王宫的法师。

然而更多的苯教经文是从象雄文译成藏文的。《日炬》说：

西藏的苯教徒，心地纯洁的琼布达扎顿祖，聂李秀达仁，白协章和局赤祖一起被派往象雄寻求苯教经文，他们带去了满满一野牦牛角的金沙。他们结识了象雄的四位学者，将金沙奉献给了他们。他们恳求他们赐与苯教经文。象雄的学者们给了苯教四大秘密教义的经文，五大十万颂经文，还为许多其它公开传授和秘传的苯教经文，既有详本，又有节本。他们携带了这些书籍回到西藏的前藏，将书籍呈献给国王，国王甚为高兴。

西藏的色氏、岱氏、美氏三人从象雄的东迴徒钦取得了大部分的经和续，其中有许多从象雄文译成了藏文。《德本》说：

在白玛雍仲这地方，东迴徒钦给西藏的夏日伍钦宣讲了一万部苯教经文，并作了翻译。

《俱舍》也说过：

在白玛雍仲的八十二个泉水的源头，在象雄的东迴徒钦和西藏的夏日伍钦合作，将辛饶米保的“真言”从象雄文编译成藏文。

象雄有许多种语言，可将它们归纳为四类：铺巴（内地）诸语，芭瓦（中部）诸语，高巴（外部）诸语和口头方言。（译文大多是）从象雄玛尔语即外象雄语翻译过来的。

（B）　　（一）概　述
　　　　（二）详　述

（一）概述：以前的人认为吐蕃之境（西藏地方）一词是苯教之境一词的讹误。一些权威性的书籍也肯定了这一点。《雍仲纯净之续部》说：

在“四学者”，“四监护人”和格、米、彭三人的时

期，（西藏）地方是苯教的地方。

既然在西藏的第一个国王及其法律出现之前，永恒的苯教及其教律已经存在，这个地方曾被称为苯教之境。

最初的藏文文字是一位觉悟者创造的。《经教》说：

三十个辅音形成了苯教经文的基础，前加符号（头）在前，“句号”（竖道）造成间隔。

圆点（音节点）使意思更清晰。

当情况需要时就加上

元音字母i，e，o，u和附添的字母。

这几句话的意思是，大食堆积文的文字纯粹是用诸神的字母组成的。这种文字后来发展成象雄老文字，然后发展成玛尔扎，再发展成为大玛尔和小玛尔。从大玛尔派生出有头字南涉，而小玛尔发展成珠玛尔。据说诸杂字是从珠玛尔编成的。

有些“别人”说：西藏文字是大翻译师通米编制的，由于印度文中没有CA、CHA、JA、ZHA、ZA和HA，他就从萨贺尔（的文字中）借用这些字音。还有些人说：由于邬地衍那的音节表中有这些字音，藏文中的那些字音是从它那里借来的。然而这些都是废话，因为如果它们是从（萨贺尔的音节）中取来的话，那么就不需从另一语言中借用这些音节了。那些人企图暗示的是，在前后三十二王在位期间，即上至南日松赞时代，西藏是没有文字的，文字系统是在松赞干布时代才建立的。他们就是用这种办法来颂扬他们的教义、郎达磨王、大臣，并诋毁苯教。他们不知道他们颂扬这个达磨王，实际上就是在侮辱他们的祖先。觉悟者的教义——即“因派果派之苯”——在松赞干布之前就已存在，若没有一

套文字系统，那是不可能存在的。不仅如此，如果没有文字，伟大王国的统治者（诸如）征税和委派（行政）官吏等一些具体事务上，什么时候应行动，什么时候不应行动，就会不知所措，无法办理。他们就会跟牲畜一模一样。

此外，《松赞遗训》说：

由于藏文写不出梵文的EKA，于是发明了藏文字母CA（来写'JIG—RTEN世界一字）。由于写不出NAMA一字，于是发明了字母ZHA（来写ZHES说一字）。由于写不出RUPA一字，于是发明了字母ZA（来写GZUGS色一字）。字母'A的发明，是因为藏语中没有与印度相对应的长音。

除此之外，即使你们认为其它的都是印度文字，但仍有一个显而易见的矛盾，因为我们现在可看出印度文与藏文在语音和字形上都是不相同的。《母续》说：

印度文字母和藏文字母肯定是互不相似的。

因此，你们应当相信莲花大师所说的话：当把印度的达磨（经）翻译成藏文时，不可能把印度文字音译成藏文。

因此在西藏仿造了三十个字。

诸神的名字是从基本的音得出来的。

符咒没有译，照原样留着。

（二）详述：

（Ⅰ）教主在世期间苯教是如何传到西藏的。

（Ⅱ）他死后苯教是如何传播的。

（Ⅰ）教主来到西藏后，传授了召神法，祓魔法，驱鬼法，这一点我在上文已讲解过了。（结果）现在西藏的诸神和恶魔都能听从命令，执行委托他们去做的任何任务。既然

他们在很久以前已在大师强有力的命令下发过誓，因此现在苯教教徒若向诸神献祭，他们就施加保护；若打击恶魔，他们就屈服；若驱祓恶魔，他们就离开。这也就是苯教徒被称为降魔者的原因。那时，大师只教导如何向诸神奉献礼物。诸如用香木做的香和大麦烤后做的奠酒等，和用供物使恶魔息怒。他告诫人们要遵从苯教僧侣的命令。但他那时没有宣讲终极的真理，然而，正如我以前所说的，他曾祈祷终有一天苯教的上乘将会传播（到西藏来）。

（Ⅱ）（i）聂赤时代传播的是哪种苯教。

（ii）七赤在位时它是如何传播的。

（iii）它最后是如何被废除的。

（i）《强玛》说：

聂赤在位期间，传播的是十二种“因派箴言”的学问：

1.神圣的箴言，它是保护的学问。

2.恰的箴言，它是兴旺的学问。

3.献祭，它是驱除恶魔的学问。

4.视觉世界的辛，它是召唤死者灵魂的学问。

5.迁居的需要，它是洁净的学问。

6.态度的箴言，它是消除的学问。

7.医疗诊断，它是造福的学问。

8.占星术的计算方法，它是命运的学问。

9.九种仪式，它是咒文的学问。

10.获得了高飞学问的鹿。

11.九滴的占卜，它是预见的学问。

12.神奇的箴言，它是云游的学问。

这就是所谓的十二种学问。

它们的意义如下：如果一个人请神，神就给予保护。如果一个人求“福”（g'yang），财富就会增加。如果一个人给恶魔献祭，恶魔就会息怒。如果一个人举行“招魂仪式”，死者的灵魂就会得到幸福。如果分清洁净和不洁净的界限，保护神就会满意。如果消除了怨恨心，烦恼就不会产生。如果解除了疾病的痛苦，生活道路上就不会有阻碍。如果一个人向占星家请教，就能掌握过去和将来的命运。如果一个人用泥土的祭品使恶魔息怒，就能与他们争论。如果一个人给赞（精灵）奉献用大麦粉做的鹿，就能飞到它们那里去 如果一个人向占卜之神祈祷，就能获得区分善与恶的洞察力。如果一个人向诸神和恶魔奉献用香木做的香，就能云游到它们居住的地方，消除它们有害的意图。

聂赤王的卫士蔡和郊毫不费力地学会了囊钦仁巴的仪式并加以实行。当“四个边界国家”的军队威胁着西藏国王时，他们向仁巴诸神祈祷。当他们看见诸神的容貌时，就获得了真如。征服者在《无垢》中曾预言：

南喀囊瓦岛金（虚空日色者）呵，
当时候来临，
在雪地西藏，
一个名叫拉日讲脱的地方，
你要与七赤中的第一个，
平等地支持国王，僧侣和教义……
传播密教教义。

当木辛南喀囊瓦岛金认识到预言中的时刻已来临时，就到西藏去传布教义。“四位神奇的女神”在一条龙、一只金翅鸟和一只狮子的帮助下托着他的脚，他就从天堂降到了人间。

他成了国王聂赤赞普的法师。这样一来，国王、僧侣和教义就同时并存了。《扎江》说：

（国王聂赤）向辛南喀囊瓦岛金学会了吉朋之苯，并进行实践。

大王从拉日讲脱云游到雅垅索喀。那地方的人们用自己的肩抬着他，从那时起就有这样的谚语：

山是拉日讲脱。
大王是聂赤赞普。
僧侣是囊瓦岛金。
苯教是吉朋。
城堡是秦瓦达则。

这就是国王、僧侣和教义在世上同时出现的一种方式。

（ii）（a）驳斥别人的论点

（b）肯定我们正确的声明

（a　有些"别人"说：在三十一个王在位期间，那就是上至囊日松赞时代，国家是由苯，仲和岱乌等等支撑着的。预言，现世，幻境和存在的四乘世俗的教法传到了西藏。这就是苯教成为西藏最初的一个教义的经过。我曾见过一本关于西藏苯教教义的史书，它错误地企图证明在三十一王时代"果派苯教"并没有得到传播。我的意见是，这种论点是那些过份热衷于自己的教义，沉醉于赞美自己和贬低别人的人编造出来的。（因此），我不能同意这种论点是正确的。如果同意这种说法的话，（那么对下列具有权威性的陈述该作何解释呢？）《无垢》说：

七赤中的第一个，
南喀囊瓦岛金呵，

你应不分厚薄地支持国王，僧侣和教义。

传播密教教义。

我在上文曾摘录过这一节。《囊仁木》说：

国王聂赤和他的大臣们在实践了囊仁木之后进入了天堂。

《日炬》说：

木赤赞普恳求南喀囊瓦岛金将《卓瓦旺钦》基本经文的全本传给他。

《格陈》说：

木赤赞普在拉日讲玛讲脱传播教义。

这并不是全部。我在下文将讲述那些国王如何根据《强玛》的解说传播“因和果的苯教”。任何一个具有合理思维名声的人，决不会否认觉悟者的权威。把凡人的意见当作合理的，是非常愚蠢的事，除非它符合觉悟者的权威。

（b）1. “修行轨仪”是如何传播的

2. 密教教法是如何传播的

1. 教主由于是一位觉悟者，虽然从很早的时候起就受命为一个僧侣，但他曾为了别人的缘故在贤哲来登甲瓦面前发过誓。他命他的追随者出家为僧人。他让他们负责建立他的教义。“知识世界的六大名人”用翻译来传播（教法）。大食的木察托拉海，“知识世界的六大名人”之一，主要是为了推行“弟子之规”，会见了“四位高贵的青年”并立即受了戒。他支持“单独实行禁欲主义派”。他有一个弟子名叫赤德俄布，支持“真言研究派”。赤德俄布有一个弟子名叫杭杭祖颇，写过一篇对《六传戒律》的注解本《分别之钥》。后者的弟子达瓦衣仁对《对法四部》写过一部长篇的注解本

《无垢明钥》。达瓦衣仁有一个弟子名叫徒噶益希，写过一篇有关《四十种缘引》的论文《明炬》。徒噶益希的弟子贡戎益希广泛地传播教义。贡戎益希的弟子俄拉赛巴支持“大时代之安排”，俄拉赛巴有一个弟子名叫祖处益希，他认识到在象雄和西藏传播“弟子之规”的时刻已经来临，于是就从“四自解脱”带了教主的五百件圣物，用法术往象雄和西藏去了。他广泛深入地传播教义。这些导师形成了大食的（“弟子之规”）的神嗣。

那时，象雄的开阔拜在他的幻境中一次又一次地见到一个僧人的形体，穿着六种不同光彩夺目的衣服。他进行了一段时间的祷告以后，就遇见了祖处益希本人，后者立即给他授了戒，并给他起名为益希粗陈。他有一个弟子名叫雍仲粗陈，在协吉扎噶孜宗修建了雍仲拉孜寺。后者的弟子祖颇粗陈在扎回巴拜山修建了雍仲则巴寺。他们保持了教主创立的八大教派（的传统）并在象雄广泛地传播“弟子之规”。后者的弟子噶究祖颇甲瓦在邓秀尔木修建了雍仲赤都寺，还在扎那达高松巴修建了赤都桑瓦寺。祖颇甲瓦有两个弟子，雅工益希甲瓦和旁西贝吉明曲。他们又被称为“西藏二人”。《都续扎巴林哲》说：

> 祖颇粗陈有四个弟子：噶究祖颇甲瓦，雅工益西甲瓦，帕木希拜吉旺曲和德尊绕赛。那时，辛的“弟子之规”的神嗣分裂成两派，噶究和帕木希是一派，雅工德尊是另一派。

雅工的一派属于“自由神灵”。至于他们的坐静，他们以忍耐为目的。至于他们的实践，他们遵守（他们的规矩的）习惯与教规。他们期望个别地达到（他们的实践的）结果。他们

在逻些叶尔巴山谷建造了都丢雍仲陈奈寺。制服了恶魔那布赛东。形成了二十九个“宗教中心”，其中包括桑桑拉孜。帕木希信奉的是“大机缘定则”。至于他们的坐静，他们以“感觉的中止”为目的。至于他们的实践，他们遵守（他们的规矩的）习惯与教规。至于（他们实践的）结果，他们期望当教义结束时在一场大“劫”之后达到觉悟。产生了三十八个“宗教中心”，例如逻些雍仲茹瓦等等。

“弟子规”（的教法）在西藏是在七赤在位时期出现的。《日炬》说：

> 在所谓的七赤时期，每个国王都有一位僧侣保镖。因此僧侣们有很大的势力。那时候，噶究，雅工，帕木希和德尊（建立了）一些大的“宗教中心”，（修建了）一些寺庙和神殿。

在雅工的二十五位精神继承者和帕木希三十位精神继承者的时代，“弟子规”（的教法）传播得很广。雅工甲瓦有一个弟子名叫德尊饶赛。他的弟子名叫木斯赛桑。帕木希有一个弟子名叫局尊益希，他已获得了超越死亡的力量，在他所有的继承者期间，振兴了教义。当他听到祖处益希预言“因果之苯”在将来一定会得到传播时，高高兴兴地过渡到涅槃去了。木斯决定在将来要成为教义的一粒种子，于是到安多去，住在玛日代松山的扎噶孜都洞穴里。他坐静求得“感觉的中止”。在上部西藏，这些导师是阿里的精神继承者。从此以后，“弟子规”的教法传遍了前藏和后藏各地。《日炬》说：

> 僧侣潜心思考苯教。他们的行为遵循（他们的礼法的）习惯与教规。他们抄写、背诵和阅读《南达明》。他们

以向察察和水献祭的办法清除障碍。他们的德行的实践是十全十美。

2. （1）“发散阶段”（的教法）是如何传播的。

（2）“圆满阶段”（的教法）是如何传播的。

（1）“发散阶段”（的教法）是如何传播的。

① 吉朋的教义的如何传播的。

② 其他“完人”的教义是如何传播的。

①吉朋的教义是如何传播的。

甲、梗概

乙、人们是如何实践的

甲、当六位“赤”在位期间，密教教法，特别是吉朋的教义，得到传播。《日炬》说：

木赤恳求囊瓦岛金将《卓瓦旺钦》基本经文的全文传给他。他就在拉日讲脱进行实践，于是获得了不可思议的超自然力。

《强玛》说：

他（聂赤）的儿子木赤赞普通过学习、实践和坐静而大彻大悟。他在大食和其它国家里成了一名翻译家。他从象雄邀请了一百零八位大学者。（他在位期间）西藏建立了三十七个“宗教中心”。

据《声疏》说，那三十七个“宗教中心”是：十三个在伍茹；七个在左茹；八个在右茹；九个在茹拉，共计三十七个。伍茹的十三个是：恩兰日松，达木秀那尔木，彭域扎噶，墨竹巴饶，琛吉扎玛，海保日塘，逻些叶尔巴，南吉日工，南错多仁，堆茹垄松，几秀垄那，日江夏它和乔工甲木康。在左茹的七个是：俄喀秀吉，娘域辛那，工域哲那，杰

垄岗巴，雅垄索喀，垄木秀塘玛尔和玛卓错秀。在右茹的八个是：乌祐萨那，象吉雄雄，咀吉喀东，达那江普，谢吉江喀，达普卓来，藏吉杰普和桑桑拉扎。在茹拉的九个是：娘堆达材，曲高多仁，喀钦扎噶，错阿支穹，年孜塘秀，扎木巴喀乌，若萨塘都木，芒喀多普和拉域工塘。（苯教教法的）讲解、研究、坐静和实行在这些地方得到广泛的实践。那同一本经典说：

在恩兰日松有许多苯教徒。在达木秀那尔木有许多苯教徒，……在拉域工塘有许多苯教徒。

此外，《扎江》写道：

琼垄银寨，冈底斯，香醉山，玛法木湖，扎普戎钦，材日苏松，甲喀尔巴秀，雪之鼠察，八十二泉源，冈年达高，木里曲湖，唐拉湖，赤秀琼孜，赤秀日塘，芒喀铁环，逻些雍仲若瓦，金垄扎普艾喀如，萨尔吉达那，达那，江普藏扎桑桑木，灵鹫巢穴寺，娘若达夏（又称为达夏），娘若香波九峰，娘若行吉达材，雅吉塘拉，雅垄吉拉日讲脱，雅垄吉喀当噶美，桑耶，扎玛，忱吉日俄，彭域卓玛普木，天湖秋木，东木秀岗材，工域色木苯塘，工域哲那，汉地工布玛茹，苏毗朗吉金秀和协来甲噶尔，共计三十七个。

至于在这些地方当主持的僧侣，《扎江》说：

六十七位僧侣居住在这些“宗教中心”里。

他们的情况（如下）：九位具有超自然力的僧侣，九位学者，九位术士和四十位传道士。《日炬》说：

三十七个“宗教中心”有四十八位苦行僧、二十四位传道士，十三位玉阿金（有青绿色的鼓者），九位学者和

九位术士。

吐谷浑洛卓指出其中十个僧侣具有超自然力，他们是：木赤赞普，哈若吉巴，达微李微，阿努查它，赛了噶乌，辛巴徒钦，协布若库，白苯脱处，白苯脱孜和帖迷帖格。《四论宗教起源》列举了九个人，没有把协布若库包括在内。至于九位学者，他们是象雄的学者通迥徒钦，大食的萨让美巴，印度的拉达埃卓，汉地的来当芒布，高昌的赛脱介江，格萨尔的阿木巴介仁，西藏的夏日伍钦，木雅的介察喀尔布和苏毗的木明赛当。然而据"南部经文宝藏"说，九位学者是：赛夏日伍钦，精通传统教法、经典著作和箴言；德金察，精通密教的隐秘意义；木雅喀布，精通经的经句；它希本穹，精通十万颂的"平行计数法"；白苯道甲，也精通"平行计数法"；甲苯支塘那瓦，精通公开传授的、秘传的和神密的法轮；木辛丁微，精通多种语言；卓衮拉拜鲁仁，精通"传播与接收"的意义；琼布杰达美，精通哲学理论、坐静和引导。他们在许多研究领域里都是内行，在他们各自的专业里是大师。

八位传道者是：阿木巴介仁，木察杰美，萨让美巴，木朋赛当，忱巴南喀，迥苯木阔，吉甲拉工木和论钦木徒。

二十位学者是：努布苯忱巴南喀，琼布达扎顿珠，聂钦李秀达仁，古茹赞道尔迷萨，普庐朱增，白苯秀扎木，金塘玛布，苏毗木恰，海保都丢，恰苯达若杰夏，巴高尔多岱甲瓦，江察佩囊，努布玛辛细赞，钦木吉若门巴，噶尔拉辛其巴，古金塘玛保，古尔本论赛钦，琛赤苏东类，喀卓局萨苯木和管赤东甲瓦。

九位大术士是：李苯木曲，他能用他的指甲抬起一座雪

山；局金布伦察，他能使香草自动集中在一起；甲苯木曲，他能把世界颠倒过来；苏毗木恰，他能使海洋漂浮在一块毛织品的表面上；库苯通扎，他能用烈火把海保山团团围住；象雄木曲，他能念咒把恶魔召来；江察佩囊，他能使瀑布往上流；江苯彭囊，他能用他的食指尖震撼一座山；玛苯徒噶，他能步行测量九曲河的宽度。

四十二位传道士是：十位僧侣侍奉国王；十位僧侣与大臣进行讨论；十位僧侣守卫西藏的边界；十位僧侣守卫苏毗东岱的下半部，此外还有两位是扎西扬伦阿卓的僧侣，总共四十二人。由于分派给他们的工作不同，因此他们的名称也不一样，不过事实上他们都已取得了“具有四种知识的人”的地位。

那时候，西藏王国是苯教的地方；国王是伟大的，僧侣是高贵的，法律是严格的，臣民是欢乐的。在象雄和西藏，由于国王是神，因此人类得到了妥善的保护。由于僧侣照管着生命，因此国王们能长命百岁。由于他们一生中有许多德行，因此他们在重生时都很快乐。由于“天梯的绳索”是从天堂吊下来的，因此“天国的阶梯”是结实的。由于他们召请纯洁的神灵，因此他们就得到后者的保护。由于大臣们精于政治，因此政府是稳定的。“联盟制度”（即教会和国家）的活动兴旺发达。

那时候，九位僧侣和其他已经获得超自然力的人救渡众生。二十位学者和其他一些人旋转（教义的）解释、辩论和写经的法轮。九位术士镇压异教徒。四十二位传道士和其他一些人使众生安乐。僧侣遵守他们的规则。坐静者进行坐静。苦行僧“崇拜、实现和应用”（密教的仪式）。教义的

解释、实行和应用广泛地兴旺起来。

那时候，达磨（法）在印度盛行，“占星术计算法”在汉地盛行，诊断术在高昌盛行，在西藏和象雄盛行的只有永恒的苯教，尽管其它的研究领域也很普遍。

总的说来，僧侣是国王所尊敬的，但具有超自然力的僧侣和知识拥有者所显示出的大彻大悟的奇迹，更令国王佩服。国王赐给僧侣们三种殊荣，以标志他们具有比他更为高贵的身分。在身体方面：他们可以不将头发剃光，头上戴白色丝头巾，上面插一根王鸟即兀鹰的羽毛，身穿白色山猫皮袍，衣服用虎、豹和野猫的皮制成，脚穿一双丝鞋，用银链作鞋带。在说话方面，他们有权随时在国王面前说话，给大臣们下任何命令或提出任何建议。至于心情方面，他们征收的税与国王的相同。

六大上师的苯，无疑是在七赤时代传播的。

《强玛》说：

最高普遍之苯，最高道路之苯，最高接触之苯，最高成就之苯，最高解脱之苯得到传播。观、想和“感觉的中止”（也同样得到传播），据说后者是从这时才开始有的。

乙、聂赤（赞普）的儿子木赤赞普在位时，吉朋的教义极为普及。木辛囊瓦岛金悬求甲辛（迷庐桑来）和龙树（益希宁保）将（吉朋的教义）传给他，然后以女神俄登赛超卓为伴侣，在日甲伦布宫实践那种教法。他的最高造诣是与他的智慧之神达到统一并且获得了无限的超自然力；他使诸神侍候他。他令傲慢的诸神和恶魔遵守誓言，诸神尊敬他，向他奉献食品，他曾使花象下雨般地从天空落下，等等。他把教

法传给了甲辛木赤赞普。后者在四位神妙的女神的帮助下在讲玛讲脱山实践这种教法。就一般的成就而言，他显示了许多种神奇的超自然力：他能象鸟一般地飞到天空，能坐在水面上，能把自己变成一条龙（或）一只鹰(或)一只狮子云游四方，在沙漠里种花，在干涸的山谷里变出河流，吐火，用闪电降服恶魔，他能象安排一个曼陀罗一样地安排太阳和月亮，使诸神和恶魔侍候他，把四位神奇女神当作他的陪从，以坐静为食物，等等。他的最高造诣是与（他的神）囊赛阿木巴的肉身达到统一。后来，国王(木赤赞普)因教法太深奥而不敢加以传播，因此没有教给别人。结果，苯教的秘密教法完全失传达三代人之久，国王的一般成就也受到妨碍。大约就在那个时候，土、空气、火、水四位神妙的女神想到密教的苯将要消亡了，就从秘密的王室宝库中取出了（盛经文的）皮盒，把它赐给门地的苯教徒哈若吉巴尔，他不需讲授就能理解经文的意义。他以女尼达微李微为伴侣，在哈日，门日和甲日附近实践教法。作为最高造诣，他的身体变成半透明的。作为一般的成就，他显示了多种神奇的超自然的力量：他能从石洞里抽出一条彩虹，用它来捆绑野人和恶魔，他使魔鬼侍候他，他能使河水倒流，能骑在野兽身上，好象它们是马似的，能把大山当作索尔扔出去，他只需向他的敌手瞅一眼，他们就会在地上打滚，等等。女尼达微李微在木雷湖畔实践教法，达到了大彻大悟。她具有无限的超自然力量：她能使野兽温驯得象牛犊和绵羊，她降服了水精、山神和土地神，她能把自己变化成任何东西，等等。她在人世活了三百六十年后，就到“天界”去了，没有将身体留下。哈若吉巴尔和达微李微将教法传给了象雄的阿努查托。后者通过与

他的伴侣雍仲甲木在冈底斯山实践教法，确实看见了五位大神的容貌。他具有无限的超自然的力量：他放了一个“金霹雳”，烧掉了恶魔的地方；施放了一个“虱子霹雳”，通过死亡把教义的敌人释放了；用一个“毒霹雳”消灭了他的敌手们的身体；他能把毒药当食物吃；他使非人精灵侍候他，等等。他活了二百五十五年后，使他的身体变成半透明的，从而达到了真如。他把教法传给了象雄的赛乃噶乌。后者与他的伴侣路江木巴玛在唐拉玉本实践教法以后，能作出许多奇迹：他能治愈麻疯病，能使军队往回跑，能使洪水和河水倒流，能使野兽变成载重的牲畜，能从他的身体里发射出火焰。他使他的身体变得跟天空一样清澈，从而达到了真如。他把教法传给了帖米帖格。后者通过与他的伴侣曼吉玉洛玛在唐拉琼宗实践教法，达到了最高的成就。当赛岱、帖、它迷、秀、杰芒和古格各部的军队共一万六千人在象雄联合起来包围他的时候，他通过坐静的力量使他们立即昏倒在地，瓦解了。有一次，他将帽子投向空中，变成了一只鹰，追逐教义的敌人，他把他的鞋变成了一匹驴，通过死亡解脱了一个恶魔。他用一口唾沫扑灭了一场正向一间房屋各处漫延的大火。他行的奇迹是出乎想象的。他活了二百七十七年以后，骑上一条青龙在空中消失了。他把教法传给了协布若库。后者通过与他的伴侣让赛顿登玛实践教法，达到了最高成就。至于一般的成就，他显示了种种奇异的超自然力量：他能变成一只虎或一只豹，在到处都是恶兽的荒野遨游；他能变成一只兀鹰飞到天空；他能在众人面前召来囊木消灭他的敌手，他知道别人在想什么，并能使忧愁的人变为欢乐，等等，他在二百岁时圆寂，那时他已是半透明的了。

他将箴言教给了汉地僧侣辛巴徒钦。后者通过与他的伴侣甲江木噶木在工布玛茹实践教法，取得了最高成就。至于（一般的成就）他（显示了）种种超自然力：他把自己变化成一只狼，然后在大庭广众之中把他的敌手召到面前来；他能使墙壁喷水，能使人起死回生，能把他的外衣挂在太阳的射线上。他迫使汉地国王的"替身"自动离开。他把教法传授给白苯（脱处）后，就到"天界"去了。后者在噶木一只眼的协助下，在雅拉香波实践教法，达到了真如的水平。在象雄的喀玉有一个湖，名叫玉日湖，它大得连玛希尚也得用三天时间才能围绕它跑一圈。白苯把它变成了一颗青蓝色的宝石，并把它放在自己的颈背上。他令恶魔和海中女神侍候他。他驾着太阳遨游世界。他使花象下雨一般从天上掉下来。他用分身法为众生造福等等。他的生平事迹非常奇妙。他活了二百六十一岁，（把教法）传授给白苯脱孜以后，他达到了真如，没有留下肉身。白苯脱孜以白萨衮噶为伴侣，在彭域扎噶实践（教法），取得了最高的和一般的成就。他乘骑的是一只野牦牛或一只鳄鱼，并使玛、都（魔鬼）和赞侍候他。他能同时作出许多奇迹，等等。他奇异的生平事迹是无法想象的。他一百三十五岁时圆寂，没有留下肉身。他（将教法）传给了象雄的顿迥徒钦。后者在错曼甲木的协助下，在天湖多仁实践教法，达到了真如。他用抛金（沙）和白芥子的办法解脱敌人和妖精。他把天湖挂在他的白色丝袍的边缘上。他能把石山当作索尔抛出去。他以坐静的食物为生。他使五种神灵从他的身体里散发出来，等等。他的超自然力是无法想象的。他为人类和非人类造福以后，就往"天界"去了。他（将教法）传给了色木察夏日伍钦，木

雅的介察喀布穷和岱苯金察玛穷。他们以拉江木俄超，路萨亭尊和玛尊穷木为伴侣，在芒喀尔铁环山洞里实践教法。他们达到真如的证据是，夏日伍钦骑着一匹蓝色的水马，在庸平湖上漫游，海中女神向他奉献食物。介察把自己变成了一个金人，骑马渡过金河和玛河。金察坐在一块岩石上漫游，他使野兽驮载东西。他们的奇迹超过了人的想象力。他们三人飞到空中，圆寂了，没有留下遗骸。

②其他"完人"的教义是如何传播的

甲、普尔巴是如何传播的

乙、开阔是如何传播的

甲、我早已讲述过，普尔巴从达拉美巴一直传到囊苯喀雅美巴的经过情形。后者在达材管喀域将它教给了囊苯内金都（降药义）。后者在囊巴拉域将它教给了囊苯光护。后者在达孜拉喀将它教给了囊苯鹰爪者。后者在囊域俄玛材将它教给了囊苯达拉金。后者在珠域珠堆将它教给了突厥的苯教徒喀雅美巴，后者在俄域俄喀将它教给了俄苯一只眼。后者在木迪喀巴的地方将它教给了弟弟美拉金。后者在婆罗门惕卜恩的地方将它教给了婆罗门的苯教徒喀雅美介金。后者将它教给了印度的苯教徒阿噶茹那布。后者在尼泊尔的塘秀将它教给了尼泊尔的苯教徒赞赞介仁。后者在克什米尔将它教给了克什米尔苯教徒扬弟赛。后者在于阗的江若木保将它教给了于阗的苯教徒朋迥徒钦。后者在象雄将它教给了格弟赛阿穷金。后者在西藏将它教给了玛的苯教徒告珑拉赛。后者在彭域将它教给了彭的苯教徒喀江甲吉葭如金。后者在汉地的金塘将它教给了汉地的苯教徒囊巴拉赛。后者在雅域拉塘将它教给了赛喀美巴。后者在西藏将它教给了忱巴南喀，他为了

侵略的目的没有传给别人。

乙、我已讲述过美日从导师辛饶一直传到赤德甲吉葭茹金的经过情形。从他直到蔡邦达瓦监藏这一段的传授情况，与我以后要讲的教法的传授情况是一样的。

开阔是从甲吉葭茹金传给象雄的达那甲布的。然后它经过赤俄赛，桑瓦亭如木，赛乃噶乌，迥乃阔朋，什巴杰美，错米杰钦和梯玛朋迥，一直传到忱巴南喀。

（2）“圆满阶段”（的教法）是如何传播的。

①母续的传播。

②大圆满的口头传统的传播。

①我在前面已讲述过直到囊瓦岛金为止的传授情况。后者依着请求将它教给了中部象雄的班智达阿努查它，他学习时经历了三百六十六种巨大的困难，后来取得了最高的和一般的成就。阿努查它依着请求将它教给了外象雄的班智达赛乃噶乌，他学习和实践它时经历了二十三种大悟力，后来达到了真如阶段。

总之，母续是通过六条传授路线传下来的。他们是：苯教终极本质的传授，秘法女神的传授，苦行僧口头教导的传授以及有学问的翻译家的传授。（教法的经文）是由内象雄的囊瓦岛金，中部象雄的阿努查它和外象雄的赛乃噶乌从内象雄语、外象雄语和中部象雄语翻译成藏语的。大约就在那时，象雄的喀玉和西藏有八十个苦行僧。他们是高地的六大喇嘛，十三位谱系传授者，低地的四学者，九位学者，九位有福的僧侣，九位术士，九位神奇的母亲，九位平息边界动乱者，九位维护经律者和三位传授的贤人。他们全部都取得了最高的和一般的成就，并获得了超越死亡的力量。我没有

把他们伟大成就的历史详细记录下来。

②虽然大圆满的经文为数甚多，但全部可归纳成精义传承四乘，宣讲三乘，心摄要义九乘。

精义传承四乘是《外观总断》、《内诀口授》、《秘密明见》和《绝密源流内断》。有三种传授形式：多重传授，直接传授，以及这两种形式兼备的复合传授。多重传授分为两个支流：一个是无规则的，另一个是有规则的。由于其中的一个支流与另一个相比，看来似乎是无规则的，因此被称为无规则的。从其美（祖颇）和传授的导师及始祖秘集起就是如此；传到杰朋就具备了三种形式。至于有规则的一种（传授支流），九位思想传授者中的最后一位，秘集，将教法传给了神的辛，蛇的辛和人的辛，从他们再逐一传到二十四位辛（中的其余的辛）。从达毕始杂到杰朋是直接传授的。当（多重传授的）无规则和有规则的支流与直接传授相接合——经过了（因此而形成的）五重过程——在杰朋身上汇合时，就产生了复合传授，这种传授从他开始一直传到现在。我先前已叙述过教法从九位思想传授者传到神的、蛇的、人的、辛的经过情况。现在我简短地讲述杰朋之前的、无规则支流的喇嘛是如何达到真如的。其美祖颇将教法传给本勤贺尔第。后者传给衮勤顿珠。本勤贺尔第和衮勤顿珠领悟了外部事物、身体和心（的不实在性）以后，解脱了自己，到最初起源（的地方）去了。衮勤（顿珠）的一个名叫蔡邦达瓦监藏的弟子，在扎玛协坐静了九年以后，身体内外不洁净的东西都变得透明，他就象一道虹光似的消失了。后者的弟子若桑路甲在波玛坐静，达到了显现的第四阶。后者的弟子本勤达毕始杂在达突森格扎坐静了九年，获得了圆满智慧的肉

身。后者的弟子若桑古玛若杂在乃仁坐静了九年之后，渗透到了三体的本质里。后者的弟子若桑索孜孤独地坐静了十三年以后，达到了空虚阶段。后者的弟子是象雄的赛乃噶乌，他在一个岩洞里坐静十六年之后，他（身体 的）要 素 消 失了。后者的弟子是古茹拉金，他在葭仓坐静了十一年，从来不见俗人，后来他的身体变成透明。后者的 弟 子 是 古茹拜桑，他住在山里实践（教法），把他的肉身变成了福身。后者的弟子是若桑赤乃，他在南方的见戎实践（教法），取得了最高的和一般的成就。后者的弟子是苏毗的苯教僧侣阿巴东，他在苏毗传播（教法）。他的弟子甲苯赛瓦俄钦把教法传到了汉地，后者的弟子名叫嘉戎赛喀。他们三人（实践了教法之后），成功地消灭了（他们身体的）可见的物质，从而达到了超然存在。嘉戎赛喀将箴言教给了他的次子珠巴监藏，他在扎玛达仓进行了实践，从而超越了外部和内部的物质性。后者的弟子是琼布扎西监藏，他在象雄的萨地岩洞里坐静了二十一年，从而获得了福身。后者的儿子和弟子是来衮，他在日地湖的小岛上坐静了八年之后，肉身化成了灵光。后者的弟子是玛贺尔大食，他虽然在冈底斯山上坐静了十二年，却仍然没有获得足够的信心，于是他回到他 的 上 师 那里，献上十份金子，说："我虽然实践（教法）已有多年，但还没有信心。我求你（进一步）指教我。"上师说："我不需要你的金子。"他对他作了指导。他（又）坐静了六年之后，达到了真如。

顺便提一句，有规则的传授这一支是从传授的始祖秘集开始的，有二十四位上师，他们也都是虹光身。杰朋的导师达毕始杂也是虹光身者。他在达突森格扎坐静了九年。在五百

七十三岁时，杰朋已普遍为众生造福，他听了（本勤达毕始杂）讲解《第八品》以后，理解了大变之身，泰然自若地进入到了（最初）起源的地方。后者的弟子是甲滴赛穹，他在美拉迥坐静，后来获得了苯教理想之身。他活了三百七十年后圆寂了。后者的弟子是木错格，他实践（教法）很长一段时间，清除了他身体的污秽，活了一百七十三年以后，象鸟一般地飞向天空，消失了。后者的弟子是木错东，他在一个名为香协戎的茅庵坐静，使（他身体的）要素化为乌有，他活了一百一十三岁，然后象鹰一般地飞向天空，不见了。后者的弟子是木秀扎木大师，他在冈金达高坐静，获得了完满智慧的肉身。他活了一百一十七岁以后，象一头狮子似的跳入空中消失了。后者的弟子是木杰瓦洛卓，他在桑桑拉扎坐静，从而完成了“显现的四阶”，他广泛地为众生造福，二百七十岁时象一阵风消失在太空那样地消失了。后者的弟子是本甲赞普，他在叶茹的香札山坐静，领悟了征服者的思想。为了给众生造福，他一直活了一千六百岁，然后把自已变成了一只青蓝色的杜鹃，往西南方去降魔去了。

简而言之，没有必要吹嘘苯教如何奥妙，因为（苯教的许多实践者）成了虹身者是明明白白的事。许多（佛教）教派也认为这是惊人的事实，只是我怕繁冗，不然倒是值得在此详加记述的。本甲赞普的传授系统将在以后叙述。

宣传的三乘。我已讲过教法从三体传授到神的辛，蛇的辛和人的辛的经过情况。龙树（蛇的辛）将教法传给了大食的法师俄色帕美。然后通过曼巴衮赛和处辛囊登传到桑瓦都巴（秘集）。这就是不变圣的传授。然后教法从秘集通过东迴徒钦，色本夏日伍钦和岱本金杂玛穹传给了木雅的介察喀

布。这就是有学问的翻译家的传授。聂钦李秀是宣讲的三乘的大师。国王年达朋和他的妻子在一个小树丛里发现了一个漂亮的女孩，就把她作为自己的女儿。他们给取名叫达萨李微。（后来）在举行了乔阿仪式之后，她变成了一个男子。这个男子由于是国王的儿子和继承人，因此（被称为）年李秀达仁。他进行统治并传播教义达八十二年。然后他去大食寻求多种苯教的教导。他实践了那些教导以后，取得了最高的和一般的成就。他七百岁的时候，恳求韦苯如木布将秘咒传给他。他从印度和汉地翻译了许多苯教经文。他在八个墓地降服了秘法女神。当他二千二百岁时（又）到大食去了。并将许多基本的苯教经文译成了藏文。他所显示的超自然力是无法想象的。他与德金察玛穹的女儿结交，把她作为秘密伴侣。他已完全掌握了维持生命所必需的脉络、呼吸和液体。他见过每一个外部的、内部的、秘密的神灵的面貌。他将教义翻译成世界六个主要国家的语言，普遍地传播教义。他为众生造福一直到二千五百岁。他获得福身后，已不受生死的约束。他的超自然力和所作的奇迹是无法理解的。详情可在他的传记中读到。教法就这样得到传播，并从李秀（达仁）和他的伴侣往下传了十八位大苦行僧。他们全都取得了最高的和一般的成就。

清心九乘。《杜鹃》说：

辛拉俄噶大师将最初的导师的思想传给其美祖颇大师，

用的方法是将他的思想变成一只青蓝色的杜鹃。

这只青蓝色的杜鹃就是慈悲导师显现成思想的携带着蔡美俄登。其美祖颇按照《多疏》和《少集》中详细描述过的方式把教法传给了辛桑瓦都巴和母·桑萨仁尊。他们被称为六位

思想传授者。《杜鹃》接着还说：

从秘集往下经过玛洛达江，拉辛全净，米庐桑来和益希宁保一直传到囊瓦岛金。

他们被称为六大上师。但在密教教法中，我们发现是达拉（美巴）而不是玛络（达江）。后来教法从（囊瓦岛金）往下传，经过木赤赞普，哈若吉巴，达微李微，阿努查它，赛乃噶乌，帖米帖格，协布若库，辛巴徒钦和白苯脱孜，传到白苯脱处。《杜鹃》除了这些人之外，还加上了申尼木亨，苏毗伍噶和朗钦（大象）木微。他们被称为十三位系谱传送者。在密教教法中，没有最后三位，而有四位神妙女神，因为她们泄露了木赤赞普藏匿起来的秘密教法，把它传给了门苯哈若吉巴及其伴侣达微李微。因此我的意见是，当谈到思想教法时，不必把她们计算在内。此后，从东迥徒钦往下传，经过色和岱传到美。他们被称为四学者。

（iii）苯教最后是如何被废除的

（a）它在什么地方被废除

（b）废除了些什么

（c）它是在哪个国王和僧侣的时候被废除的

（d）它是如何被废除的

（a）有些人说，后藏废除了苯教，前藏则没有，另一些人则说，只有前藏才废除了它。不管怎样，既然权威性的典籍是可信赖的，那么我们必须看看典籍是怎样说的。《扎江》说：它只在后藏被废除了，在前藏和其他地方则没有。《声疏》说：

苯教在前藏没有被废除，仍旧在实践着。

《旺钦》说：

西藏的各地区同时废除了苯教。

由此可见，头两个原始资料对苯教在后藏遭到废除是一致的，然而第三个原始资料据我的看法其意思应理解为“果派之苯”在西藏各地区遭到废除，“因派之苯”则没有，因为它说：

国王对僧侣们说：“既然这个国家不能同时并容我的权威和你们的权威，那么我将只要‘神圣苯教的四乘’并让它的实践者开阔梯彭和局金布伦察作我的侍从。其余的僧侣必须离开西藏。”这部经文继续写道：金布伦察说：“如果‘神圣苯教的四乘’能得以保存，教法就能存在，那末我留下的确是上策。如果‘神圣苯教的四乘’不被废除，我将很高兴。”

在“神圣苯教的四乘”中，他只获准保留与“因派之苯”有关的一个半乘。

由此可见，这些权威性典籍指出“因、果两派之苯”在后藏被废除了，然而在前藏，尽管“果派之苯”被废除了，但我认为“因派之苯”的若干部分被保留了下来。不然的话，国王所说的其余的僧侣必须离开西藏的话，指的是什么呢。那当然是指（除了那些可以留下的以外），其他僧侣都必须离开这个地区。

(b)《旺钦》说：

在金布伦察的请求下，国王给了他（神圣苯教的四乘）中只与“因派之苯”有关的一个半乘。

这就是说，整个“全世界之苯”和“存在之苯”的一半逃脱了被毁灭的灾难。《圆满赛喀》说：

神圣的“赞词”的苯没有被废除。为世俗用的“死后召

魂”的苯被废除了一半。“圆满心灵之苯”全部被废除。

《南木达》说：

伟大的慢颂和全部思想教法的苯都被藏匿起来了。

这就是我们所能从这些典籍中了解到的。

(c)《旺钦》说：

在愚蠢的国王止贡赞普的时代，涉及到僧侣和国王的流言蜚语就流传开了。

《总续》说：

德金察玛穹实践了强有力的宗教保护者的仪式，为自己所具有的神力感到骄傲。涉及僧侣和国王的流言蜚语就流传开了。

这发生在止贡赞普的时代。至于僧侣方面，《根本续日光之炬》说：

苯教是在“四学者”的初期被废除的。

这本权威性的典籍还说：

国王（止贡赞普）实践苯教一直到他二十七岁的时候。

至于（遭到废除的时期）有多长，《法术续十万颂》说：

国王罗阿木达孜在位十三年之后被杀。

然后布带贡甲继位。

这就是说，罗阿木执政十三年之后，布带登上了王位。据说苯教从废除到复兴，中间经过了十七年。

(d) 1. 废除的原因

2. 苯教被废除的方式

3. “报应”是如何发生的

1. 《四贤者谜语疏释》说：

苯教八万四千道中的若干道以及它的全部经文都被毁灭了，有的被封闭，有的被羯磨，有的被藏匿。

根据这部权威性典籍来看，它们是被时间、羯磨和藏匿毁灭的。首先是时间：由于众生的品格普遍地变得粗暴，生命的年限缩短，堕落的时代已来到了，因此在世上保存根本的教义已变得很困难。这本典籍还说：

由于众生的德行减少了，奥妙的永恒的苯教被废除了。

其次是羯磨：西藏人没有什么德行，因此五毒盛行。此外，国王的德行已耗尽。既然他五毒俱全，犯过十罪，他已不配听教法了。就这一点而言，“起作用的不是众生，而是他们的羯磨”这一谚语是适用的。

其三是藏匿：《扎江》说：

这三种主要的力量象大火一般地燃烧起来。三种小的力量又为这把火增添了诽谤的燃料。

国王是最为重要的一个人，又因自己有巨大权力而感到骄傲，因此怒气冲冲。僧侣们因他们有知识而感到骄傲，因此盛气凌人。大臣们因他们有才智而感到骄傲，因此心怀猜忌。这三种小力量：大臣们嘴上的诽谤，国王心里的邪恶，恶毒的谣言的散布，象往火里添加燃料。于是永恒的苯教被废除了。诽谤中伤是这样发生的。大臣李热说：“王呵，如果僧侣们超越了你，他们就会夺取你的权力”，等等。大臣辛巴若特那说：“王呵，我求你下命令驱逐僧侣。”还有一个名叫若特那悉地的印度乞丐在这个国度到处流浪，说：“看来国王和僧侣们好象是完全平等的，不过，当他的儿子继位后，僧侣们就可能把这个王位夺去了。”这一类流言蜚语发生在国王和僧侣之间。

2. 当国王正在认真考虑废除卍字苯教的时候——时间，羯磨和藏匿恰好相合——勃律南赛说："王呵，我求你取消这次讨论。即或你要采取行动的话，我恳求你（不要废除）'神圣苯教的四道'、还要保留一位僧侣来维护它。如果你不肯，那将触犯可怕的神灵，你的生命将会遭到危险。"这是他的请求。国王将所有的僧侣都召集拢来，说："僧侣们听着。在我看来，这个国家不能并容我的权威和你们的权威。我将只要"神圣苯教的四道"并让开阔梯彭和局金布伦察作我的侍从。你们其余的人全都必须离开西藏全境。"

大臣若桑阔若木说：

"王呵，既然罪与犯罪的人是分不开的，

他必然堕入地狱。

既然美德是每个人都有的，他将登上天堂的梯子。

如果一个人完成了他的坐静，他将达到真如。

如果一个人实践永恒的苯教，他来世在这里将享受安乐。

我求你不要发出这道命令。"

但是国王说两个权威不能共存，没有答应他的请求。于是迥雅喇钦说：

"僧侣们，你们听着，国王的话说了就不可更改。

平民的话说了可以重复，

就象无角的牛不停地顶撞一样。

所有的僧侣必须立即到边境去。

我请金布伦察和我们一起离开。"

金布伦察说："春天，如果天空中的云不消散，雨水就从中落下来。冬天，如果地上的水不干涸，到春天就会冒水气。

如果一个人今生行善，他在来生将得到好报。如果‘神圣苯教的四道’得以维持，寺宇将能存在下去，因此我最好留下来；如果‘神圣苯教的四道’不被废除，我将感到高兴。”他不愿走。其他僧侣将“神圣苯教的四道”中的、只与“因乘之苯”有关的一个半道交给了他。（“神圣苯教的四道”中的）另一个半道藏在北方的桑札甲乌。开阔梯彭说：“如果其他僧侣都不准留下来，我也不打算留下。”他不愿留下来。

随后，僧侣们将“因、果二乘之苯”六个大道的经文用野驴和野牛驮上，往象雄境内喀玉的其瓦喀而去。他们在其瓦喀聚集在一起讨论（形势）。杰钦木赤说：“国王、廷臣和女人们已喝了酒，拿起了武器。如果我们这些僧侣不加以提防，就会有被杀害的危险。教义也可能会象水淹大火似地被毁灭掉。因此，杰乌忱巴和阔乃约恰，你们携带苯教两道的经文往雅垄索喀去。你们“四学者”携带苯教的另外两道往南方的东木卓那布去建立教义。木察杰美和大臣若桑阔若木，你们携带剩下的苯教两道往北方的南木去。正如太阳、月亮、行星和星星被太空中的风所推动，不断升起和降落一样，西藏还将出生一个野蛮的国王并废除教义。不过尽管太阳和月亮落下，它们还会再升起，苯教的教义在将来也将逐渐传播开去。”留下的僧侣有的进入到荒山或雪山里。有的到湖中的岛上或树林里。有的往北方旷野，住在那里实践取得甘露的仪式。《旺钦》说：

> 僧侣们从上部后藏的其瓦喀出发，打算前往南尼泊尔之门地去建立教义。（途中）出现了某些预示不会成功地建立教义的兆头，如空中发出不愉快的声响，暴风雪等

等。他们从尼错岱乌古往回走，把所有的经文藏在止村它噶，因为那地方具有吉祥的特质。忱巴和约恰把他们的经文藏在雅垄的仁木布拜山里。木察和若桑阔若木到了北方后，把他们的经文藏在桑桑拉扎，忱巴琼宗以及迥苏桑瓦的岩洞里。

僧侣们把经文当作宝藏般的藏匿好了以后，就从苏毗朗吉金秀下来。在出发之前他们祷告说：但愿我们能平安无事地到达索布哲乌拉寺，江米九眼，霍尔和草人木人等地。但愿永恒苯教的教义得到发扬。但愿有功德，有福的高贵的青年在时机成熟的时候，象在草从里找到花朵一般地发现藏匿的经文。但愿教义能通过藏匿的经文的发现而建立起来，成为众人的福气。《南木达》说：

心绪不佳的僧侣们将国王交给一个女魔鬼以后，就往苏毗朗吉金秀去了。

至于“弟子之规”，有些人说它在止贡时代被毁灭了，另一些人说是在赤松时代。琼布洛卓监藏和尼玛丹增堪布说它是在奉行“弟子之规”的两个教派由于一个名叫法称的印度人的缘故而发生争执的时候，被一个不属于象雄王室血统的国王木拉木桑毁掉的。不管怎样，《都瓦林扎》说，从废除“弟子之规”到索顿把木斯从“感觉的中止”中唤醒，经过了一千八百年。神主也同意这部经典的说法。我的意见是，“弟子之规”在赤松时代仍然存在。《什续》曾谈过五百名苯教僧人被迫信奉佛教的毗奈耶。那时，错苯顿珠，奥苯吉乌曲囊登和辛苯拉年携带了三卷手稿，其中包括《辛吉都瓦》和《则陈》等等，往大食去。这些经文据说并没有藏匿起来。尼玛丹增堪布坚持认为那些经文应称为“弟子之规”

的“上部传统”。噶顿坚持认为那三位僧人在三十五年后（从大食）回到（后藏的）拉堆，并广泛传播“弟子之规”的教法。《江木》也谈到在四位苯教徒国王时代有一些僧侣精通《种律续部》。在止贡在位期间——除了少数几部“因派之苯”的经文以外——几乎全部“因果两派之苯”都被废除了。居住在这个国家某些地方的、坚持“弟子之规”的神嗣并已获得超越死亡的力量的导师们，在赤松时代无疑受到了迫害。

3．《根本续日炬》说：

> 止贡赞普生来就是苯教的敌人。他把它全废除了。甚至连一点影子也没有留下。僧侣们被逐出境。废除苯教的“报应”就落到这个国王身上。他转生为磨鬼芒聂乌微。他是被他的臣下罗阿木杀害的，后者拧断了他的脖子。

据这部经典说，废除苯教以后，国王和大臣们过得悠闲自在，正在跳舞唱歌的时候，一个可怕的白人在空中出现，说：“国王阿，你的生命和你的大臣们的生命将会突然完蛋。”说完他就不见了。一个邪念进入了那个招惹苯教厌恶的国王的心里。他给罗阿木带去口信：“我已驱逐了僧侣，因为他们的权力跟我的一样大。但是现在我没有可以交战的敌手了，因此你必须准备成为我的对手。”罗札的罗阿木回答说：“你是一位伟大、崇高的国王。我是十二个小部落的族长。我怎样同意在国王和臣民之间进行一场战争呢？我不配作国王的敌手。我求你不要给我下这道命令。”但国王不听他的，又发出命令说：“你必须把你的军队带来。如果你不来，不久以后我将带领我的军队去把你和你的人民全部消

灭掉。”这时罗阿木感到极其不安。晚上罗阿木作了一个梦，在梦中一位苯教的宗教保护神装扮成一个衣着华丽的青年对他说：“罗阿木，你不要害怕。至于国王，由于苯教‘报应’（的结果），他的心已被玛魔搅乱了。你用你自己的力量是不能打败他的，但如果你准备好一些东西使他与他的神隔离开，你就能打败他。你去对国王这样说：‘虽然我不配当主子的敌手，但为了使你高兴，我愿奉陪，把格斗当作一场游戏，还用音乐伴奏。那么请在下个月月圆的时候来吧，你要骑着你的御马彭木玛，马鞍的鞍头上挂一只（死）猴子，鞍后挂一只猫。你的前额要佩戴一面银镜。在你的头顶上挥舞你的剑。你要带一百头红色的母牛和公牛来，牛背上驮着装满灰沙的袋子。每个袋子里要有一个象女妖的脚那样的矛头。’这些就是你打败你的对手所必需的东西。然后你再说：‘如果你不把这些东西准备好，就会得罪这一地区的神和鬼，主子的生命会发生什么危险，就难以预料了。因此我求你照我的话去作。’这就是你应当对他说的话。”罗阿木按照梦中的指示对国王谈了。国王非常高兴，说道：“罗阿木心地善良，很有学问。我愿按他所说的去做。”罗阿木定下了他将带领军队来作战的时间。他准备好军队、武器和乐器以后，准时出发了。国王颇费周折地把罗阿木所列出的东西准备好以后，也出发了。罗阿木预先派人去对国王说：“我们之间有国王和臣下的区别。因此我必须首先为你举行正式的欢迎仪式，然后我们再按预先约定的享乐吧。”国王心想罗阿木所说的话很对，就问答说：“我们确有高低之分，你应当先来见我，然后再与我打仗。”随后，当罗阿木为他举行欢迎仪式时，乐声大作，红色的母牛和公牛都跑散了。它们

所驮的灰沙袋子全被矛头刺破。一阵大风吹起满天灰尘，持续了很长时间。据说至今还有一个地方名叫娘若台瓦林（娘若灰尘林）。同时，主子本来可以用来登天的“天梯的绳索”和“天宫的梯子”被他的剑砍断了（因他举剑在头上挥舞）。他的两位保护神这时已离开了他，因为他带着一只（死）猴和一只猫。在这阵尘暴中，只看得见他前额的那面镜子，于是罗阿木首先瞄准朝它射了一箭，然后（扭他的脖子）杀死了他。《止协》说：

从前，
邪神之王进入到
国王止贡赞普的心里。
他找不到一个可以跟他打仗的对手。
杀人魔鬼哈拉的化身。
凶杀者之王罗阿木达孜
被找来作他的对手。
于是发生了争吵和真正的徒手格斗。
这些行动必然导致使用武器。
国王止贡骑着御马彭木玛。
他在马鞍后面系着一只（死）猴和一只猫。
他举剑在头顶上挥舞。
他将驮着袋子的母牛和公牛向前赶。
由于他系了（死）猴和猫。
“王室的神灵”退回到天堂去了。
由于他（在头顶上）挥动他的剑，
“天梯的绳索”和“天宫的梯子”在中间被砍断。
当他把红色的母牛和公牛往前赶的时候，

白昼变成了黑夜。
凶杀者之王罗阿木达孜
朝国王的前额射了一箭，杀死了他。
用的是一支致命的剑一般的箭，它的中间系着一条黑绳带。
从国王的嘴里发出了咒诅：
“凭我身上凶杀的痕迹起誓
但愿凶杀事件（一直）发生到天堂。
凭我前额上的血窝起誓
但愿凶杀的地点和工具不断增多。
凭我贮藏的武器起誓
但愿人类的生命被切断。
但愿有一种凶狠虚伪的宗教从境外传来。
但愿这个王国和全世界都充斥战争和武器。
但愿由于崇拜梵天，邪神的头高高抬起。
但愿一切邪神高升。”
这就是他发出的咒诅。
国王被一个臣民杀害。
这就是他从此被称为止贡（被谋害的人）的原因。

由于罗阿木把国王的嘴在一块平坦的石头上拧到颈后，杀死了他，有一块名为娘若达协（娘若颈后嘴）的石头据说至今还存在。因为“天梯的红绳索”和“天宫的九级梯子”被砍断了，所以国王的尸体仍留在地上。罗阿木把它放进一个铜箱里，在达来桑喀抛入娘江中。他把两个王子，布带和聂赤，驱逐到达布和工布。他把主要的大臣杀掉，把次要的撵走。他命令王后去牧羊，又娶公主为妻。他统治了这个王

国十三年。

有一天，王后韦萨赤尊到山谷里去照料羊群，她睡着了，梦见与一个俊美的青年交合，她醒来后四面环顾，发现一头白色的牦牛躺在她刚才睡觉时头部的旁边。后来有一天她生了一个没有父亲的儿子，他只有一个拳头那么大，象是一块带血的肉。她感到非常羞愧，就把孩子放在一只牛角里。她在灶石旁边抚养他，他长得比任何孩子都更健壮、更俊美。他名叫查吉布茹来杰（血块子、角中长）。他长大后问他的母亲："我的父亲是谁？""你是我在一只牦牛角里找到的，因此我不知道你的父亲是谁"，他的母亲回答说。但他不相信，于是反复再三地询问，后来他的母亲说："如果你有一个父亲，我们母子两人现在会是这样的吗？"她不愿意告诉他。后来有一天当这孩子在山谷里放牧马匹时，一个白人骑着一匹白马来到他跟前，说："我是雅尔的神香波。你是我的儿子。你以前的父亲名叫止贡赞普，但他被罗阿木杀死了，罗阿木夺取了王位和王国。"这孩子向他的母亲报告了这件事，他母亲说："这全是真的。这个王室的房屋原是你祖父的宫殿。你的哥哥布带到工布去了，现在还住在那儿。"她就将事情的经过详细地告诉了他。

茹来杰把布带（从工布）请来，让他在秦瓦达孜宫登上王位。前藏的人民推举茹来杰为王，并形成了一个小王国。他们改变了他的名字，称他是国王赤曼松。后来他带领一支军队去后藏，后藏的人民说："我们的主子回来了"并把军队请进来，拆毁了香波的城堡。他们杀了罗阿木，他的儿子和一千名士兵。有的书上说茹来杰把一触即死的毒药抹在罗阿木的白狗身上再放它回去，罗阿木碰上了毒药才死的。那

时候，这个国家有各种疾病危害人畜。庄稼被霜冻和冰雹毁坏。发生了各种灾难。于是占卜者说："这是因为国王的尸体被抛入江中去了。现在我们必须寻找他。"于是沿着藏布江到处搜寻，但是什么也没有发现。有一天在娘堆达材，有人请一位非常高明的占卜者占卜，他说："国王的尸体在工布被阔带仁木（一个女水鬼）留住了。把它取回的办法是这样的：如果我们奉献许多祭品讨得水鬼的欢心，我们才能得到它。"人们为了讨得水鬼的欢心而献祭，将各种各样的祭品投入江里。水鬼满足了以后，尸体就浮到水面上来了。然后人们在雅垄的章木章穹修建了一个坟墓。这是第一个国王的墓，现在仍有一个地方名为陵墓地。这就解释了"一个坟墓已在现象世界的大地建立起来了"这句格言的意义。

西藏艺术

卢米尔·吉赛尔 著　张保罗 译

就是一个对西藏艺术一无所知的外行旁观者，假使他还有些审美感，也能感觉到隐藏在西藏绘画和雕刻背后的各种各样的思想观念，以及由绘画和雕刻而产生的复杂的情感；这样的旁观者往往认为他正在欣赏一件真正的艺术品。象这样的外行旁观者，只有研究西藏神像的起源，尽力寻求出西藏神像制作的目的、及其产生的环境，才能对西藏艺术有全面的了解和认识。

首先，我们面临的问题，确切地说时至今日仍然在争论（即使这种争论是徒劳无益的）不休的问题是：第一，难道我们衡量西藏艺术是否是真正的艺术应当用世界艺术标准吗？或是说西藏艺术只不过是一些稀世珍宝、它并没有丰富了真正的艺术；第二、西藏艺术难道只是人类学家和其他科学家研究的对象。他们进口这些神像是用于宗教和科学研究之用的。

浏览一遍本书，你自己就会找出对诸如此类问题的答案。毫无疑问，西藏的艺术是真正的艺术——一种玄妙的艺术，也许是非同寻常的艺术，甚至在某种程度上不讨人喜欢；然而西藏艺术确实值得人们重视。一种看法认为：西藏艺术绝非原始艺术和野蛮艺术，只不过有些荒诞、奇异和幻想而已；另一种见解与此大相径庭，认为西藏艺术是极其优

美典雅、有时候它失去了天籁的情趣，然而常常显示出使人惊叹的完美。由于人们对西藏的了解十分肤浅，所以这通常是最初见到西藏艺术的人留下的第一印象。

我们还是研究研究，究竟什么原因使得西藏艺术呈现出今日的面目，西藏艺术的目的是什么，如何才能全面地理解西藏艺术。形成西藏艺术这些特征的原因只有一个，即西藏艺术的起源是与喇嘛教休戚相关的，并又反过来为喇嘛教服务。

西藏艺术是由喇嘛教产生的，又转而为其所用，它们之间的关系就如同无限循环、周而复始之圆。西藏地方的宗教是喇嘛教，喇嘛教艺术与喇嘛教箴言是密不可分的，因此必须将两者视为同一事物的两个方面。至少，我们必须要掌握住喇嘛教的基本教义，如此，我们才能完全懂得喇嘛教艺术。喇嘛教是北传佛教的特殊形式，其本身包括了西藏原始地方宗教苯教的基本因素，苯教与蒙古的萨满教有密切的关系。喇嘛教与自然力崇拜、魔法巫术、预言占卜、以及天启神谕结合在一起，同时也容纳了中国汉地道教的某些因素。由于佛教包含了印度的湿婆教很多内容，以及波斯教的一些因素，所以这些特点也出现在西藏喇嘛教之中。佛教是七世纪时，在藏王松赞干布时代由印度传入西藏的，然而佛教在当时并未能够扎下根来取代西藏地方宗教，只是到了八世纪时，印度著名法术大师莲花生应藏王之邀到西藏弘扬佛法后，佛教才得以在西藏发展。莲花生大师把佛教与西藏当地十分古老的神祇、以及对这些神祇崇拜的某些方面协调起来，他继而又把对“性力派”的崇拜引到西藏。性力派崇拜每一个男性神具有女性的外貌和姿态，就是所谓的法术神示

的“密宗仪轨”即神秘主义与瑜珈术的结合，莲花生大师靠这套法术成了西藏喇嘛教实际的创始人，这样一来西藏喇嘛教就远远地脱离了佛教原型，脱离了佛教创始人乔答摩佛陀的某些哲学——伦理学的教义。

直到今天在西藏还存在不少喇嘛教的其它教派，西藏周围的地区，如锡金、不丹、尼泊尔、克什米尔和蒙古无不深受喇嘛教的影响。喇嘛教中最著名的教派是改革派、即所谓“黄帽派”，此派由宗教改革家宗喀巴（约1356——1419）所创。“红帽派”即红教，是非改革派中实力最为雄厚的教派。而西藏地方宗教苯教教徒依然存在，但已成强弩之末，与喇嘛教混合起来，主要从事法术和占卜活动。苯教艺术与喇嘛教艺术十分近似。

在喇嘛教的“天国”里住着数不胜数的神、和各种各样的半神，他们驾驭宇宙万物、主宰人类命运。藏族认为世间有形形色色的妖魔鬼怪，它们如水银泻地无孔不入，出没于他们的一切日常生活之中，有家鬼、地鬼，牧场鬼、道路鬼等等。如果你把这些妖魔鬼怪也算在诸神之列，如果你承认只有僧侣和法师才能降妖伏魔，抚慰镇定众神，那么你才能懂得今日西藏寺院何以有如此之大的威力。此外，差不多占全藏人口三分之一的人至少都是些低级僧侣，几乎每一户人家都有一人出家为僧；西藏寺院多达三千余处，也就是说每三百居民就拥有一所寺院。公元七世纪西藏政权落入寺院之手，喇嘛成为寺院最高权力的代表。（此说有误——编者）

喇嘛教认为神有不同的种类，这是根据他们所代表的意义和不同的职能区分的。第一　藏族划分神的地位是很独特的。他们把历代圣贤、寺院主持、僧侣的最高代表达赖喇嘛

和班禅喇嘛奉为神明，置于最高地位。在绘画和雕刻作品中，他们被描绘为坐在莲花宝座之上，身披装饰华美的袈裟，头冠喇嘛帽，手向前伸作出象征性的手印、或手持象征性的法器。

第二类神是由本尊（ཡི་དམ）组成的，本尊就是保护神，每一个僧侣都要选一个本尊为其保护神。这种神兼有“慈爱”与“恐怖”的双重面貌，他们常常被描成与性力派有爱情关系，“萨克提”、即这些神的女性配偶，藏语谓之“牙布玉姆（ཡབ་ཡུམ）”，即父母同身。本尊有的被描绘成多头多臂的姿态。

另一类神是由佛祖组成的，读者可能十分惊奇“佛”一词用的是复数形式。“佛”这个词的意思是“悟者”、“知者”、“觉有情”。这个称号是给达到觉行圆满的任何生灵的。在喇嘛教徒的想象之中，象这样的佛数不胜数、如恒河之沙。在喇嘛教画家的笔下，不同的佛有不同的形象。佛陀释迦牟尼通常坐在莲花宝座上，两腿交叠，一肩斜披百纳衣，无珠宝装饰，一手前伸作出象征性手印。在绘画和雕刻上佛陀释迦牟尼头上有一束头发，谓之宝髻。

菩萨是另一类佛。菩萨是立志成佛者正在修行、一旦功德圆满、得到顿悟就成为“未来佛”降临人世、普渡众生。在佛门善男信女的心目中，乔答摩佛陀本人在降临人世、顿悟之前就是菩萨。另一个佛就是弥勒，现在还是菩萨、居兜率天，准备降临世间。他将在藏族的救世主死后五千年下降人世。观世音菩萨（又称观自在），是西藏的保护神，最受当地人民崇拜的圣人。大多数菩萨都被描绘成姿态潇洒的印度王子的形象，头戴五瓣莲花冠，胸腿臂耳都饰以华美的珠

宝，飘动的袈裟披在肩头，身体上部裸露。西藏的女性神被称为“度母”，也象菩萨一样划分等级。实际上这些女神完全是与菩萨一样的公主的形象。级别较低的女神是人所共知的“达基尼”。她们属于妖精一类，在西藏艺术中多数面孔被描绘成青面獠牙、面目狰狞恐怖的样子，或为牛首马面，一腿作舞蹈状。

达摩帕拉是西藏的护法神，他们被委以驱逐寺院的妖魔和敌人的重任，因此是以恐怖的形象出现的。护法神具有丑恶、可怕、破坏性的特点，他们可能是人类幻想力创造出的最丑恶、最使人厌恶的形象——名副其实的恶魔。

级别最低的神是当地的神，其中包括“四大天王”、山鬼水妖、墓地鬼魂等等。

根据传统，佛、菩萨、度母、以及圣贤都要用手臂和手指作出象征性的姿态，这叫做“木得罗”，意即手印、手势、或法印。使得西藏雕刻呈现出神秘莫测的外貌，正是这些“法印”，给外行观者留下玄妙深奥的印象。内行专家们对“法印”很有研究、可以讲出许多内容。佛的右手指地，意思是指地为证；佛的右手下垂、手掌向前展开，好象交出某物，谓之“赐福印”；佛的双手交叉在胸前，双手姆指与食指相触、其余三指相交叉，表示传道姿态，象征佛初转法轮，即第一次在贝那勒斯的鹿野苑宣讲佛教教义，谓之“说法印”；“降魔印”或谓“皈依印”，是以右手举起，姆指与食指弯曲成环状，其余手指伸直为象征；如果所有的手指伸直，表示拒绝和无惧姿态，谓之“无谓印”；冥思沉想的姿态是双手叠于膝上，掌心向上，谓之“入定印”；双手相叠交叉胸前，谓之“与愿印”。

了解法印之后，人们不禁问道，那么喇嘛教寺院内的雕塑和绘画中的神祇有什么作用呢？首先我们分析一下这种绘画在我们内心引起的情绪，尽管我们对喇嘛教的宗教观念理解不同，但是我们看过西藏艺术，与看过其它艺术时所引起的正常的情感迥然有别。喇嘛教的雕刻和绘画成功之处在于唤起了我们外国人的非同寻常的情感与感受。不管怎样，我们总感到这种艺术创造物的目的，与我们外国人的欣赏习惯格格不入，尽管我们可能对喇嘛教艺术不同种类神像的内容不甚了解。喇嘛教艺术独特的风格使我们困惑不解，即使我们对其宗教内容不加考虑，也无法将其视之为单纯的艺术对象。基督教堂内部的装饰（指绘画与雕塑）具有宁静庄重的艺术魅力，在人们的内心引起欢乐与欣慰，但是喇嘛教艺术使我们无法摆脱困惑茫然的思绪，这种绘画艺术似乎以其野蛮和压抑的力量向人们袭来。毫无疑问，艺术不仅仅用于寺院的装饰，而且还要使观者赏心悦目，藏族对于欧洲艺术在这方面所起的作用一无所知。西藏艺术不但不能诱导单纯质朴的善男信女提高他们的思想境界，反而诱发了他们的禁欲的状态。西藏艺术的目的尤为深奥玄秘，艺术的创造就是艺术的目的。西藏艺术可以说是喇嘛教的辅助手段和实际的工具。喇嘛教艺术对僧侣而言，是使其集中精力、摆脱尘世的思绪，达到禅定与神秘境界的工具与手段。凡是欲想竭力发挥其自身内在潜力的僧侣，就需要借助某种帮助，借助某种能照此依法炮制的楷模，就需要携带某个神的画像，也许此神即是他的本尊。僧侣们在绘画和雕刻中终于找到了这种帮助。西藏艺术不单纯是僧侣顶礼膜拜的对象，而且也是人格化的某种力量，在其帮助之下僧侣就可以成为神之化身。练

这种功夫并不需要具体的形象，如果他会某些魔法招术、会咒语巫术，口中念念有词，或会画“曼陀罗”，都可使神出现。在喇嘛教徒看来，这种神就是巫术与魔法的化身。不过这种幻视形象务必使其完美，乃至细微末节，诸如神像的色彩、神像的姿态等等；这一切对于喇嘛教神像各不相同的面貌确实是相当复杂的课题。雕刻与绘画神像的关键在于要表现出视幻形象的完美样式。神的雕像与画像绝大部分是想象出的几百年前的，没有见过的圣人贤者，在西藏的经卷中，他们一直被视为圣徒。从那时起他们就一直被描绘成这种样子。这一类的经卷还很细致地叙述了如何用符咒呼唤神祇的方法，及其特定的面貌。

最初看到西藏绘画或雕刻中某个“恐怖神”时，要判断我们是喜欢还是不喜欢就很不容易。一幅画或是一件雕塑吸引我们的是画面非同寻常的色彩、或是雕刻的完美的技巧。然而不知为什么我们很难接受西藏艺术中的这种题材。因为正如我们所说，在西藏艺术中存在某种使人立即欣喜愉快和令人厌恶的成分。

西藏艺术中某些佛像姿态优雅，这是东方智慧的化身、平静安详的化身，和凝聚力的化身，人们说某些同样姿态的菩萨形象表现出欢快、慈悲和怜悯之心。我们从欣赏达到神的地位的健美优雅的印度美女的体态中得到乐趣，但是我们也不能原谅西藏雕刻家和画家制作的那些丑恶的、使人讨厌的多臂神的手，这些手好象被扔到岸上的虾爪和鸟喙。这些神像面目可憎，猪嘴獠牙，额上三只眼，头发飘散，头戴人头骨冠，颈上挂着一串砍掉的人头；以破坏性的疯狂舞姿踏在动物或人身上，把手中人头骨制成的念珠捻得咯咯作响，

手舞骷髅杈杖，手在血海中划动，口吞活剥的人心，或是把热气腾腾的人脑往口中送，与此同时还与雌性神作着性交的动作。

为什么在这种神像题材中会有这样明显地不同之处呢？

首先藏族艺术家都是虔诚的宗教信徒，他们绝大部分都是僧侣。许许多多著名寺院的主持或圣贤都有绘画和雕刻的天才。正是由于这种原因，所以他们制作这些艺术品完全是出于宗教信仰目的。既然喇嘛教把这些令人厌恶的和恐怖的形象也当作神像，所以藏族艺术家以其出色的手法，充分施展了他们丰富的想象力。

基督教艺术也是宗教艺术，难道就不存在妖魔鬼怪、阴曹地府、地狱的磨难与圣徒的殉道吗？在欧洲基督教艺术中，拉菲尔（1483——1520）画的圣母像难道就不能与吉罗姆·波许（约1450——1516）和彼得·希鲁哲尔（约1525—1569）画的奇异怪诞的形象，或者戈雅（1746——1828）画的令人毛骨悚然的形象并列展出吗，然而毕竟这些艺术大师的作品总是挂在世界最著名的画廊之中。

更何况人们是懂得这些艺术大师笔下的使人望而生畏的形象的。这些使人颤慄恐惧的妖魔鬼怪的相貌和姿态，其目的不是为了引起善男信女心中的恐怖感，也不是为了对罪孽深重之人的永久的警告。相反，这类神是寺院防御敌人和恶魔的强大的守卫者，那些头盖骨、割掉的头颅、血海、迸裂的脑浆和跳动的心脏代表被击败的寺院的敌人和恶魔的遗骸。被踏在脚下挣扎而变了形的、扭曲的形象是些鬼怪和印度神，所有的恐怖神形象都是对恶魔的警告。

此外，对僧侣而言，死亡、毁灭、衰败、腐朽并非坏

事，这对僧侣意味着从漫长的再生中得到最后的解脱又更进了一步。死亡意味罪恶赎尽，得到超度；而诞生则预示无穷无尽的痛苦和磨难。同时恐怖神的形象是死亡与新生之间联系的化身的象征，这种象征是以死亡的标志与生殖器结合在一起的，因此藏族必然认为，恐怖神的形象远比相貌温和的神更为灵验。

我们知道神象前额上的第三只眼是只慧眼。那么多臂多头的神像又意味着什么呢？

在西方艺术中，神完全是以人的形象呈现的。就神像而论，不管我们是否认定它有无神性、这在西藏艺术中是不容置疑的。西藏艺术中的神像既象人，但又不是人，却又是以神的姿态呈现的。那么为什么三头神，三眼神，以至千臂千眼神使人大吃一惊呢？牛头神（大威德神是牛头）的对面是什么？猪头神（金刚亥母神是猪头）又是什么呢？基督教宣称："上帝照着自己的形象造了人"。这句话也可以解释成"人照着自己的形象造了上帝。"然而在喇嘛教中这一原则并不适用。

这里有一个关于十一面观音菩萨的来历的传说：

观音菩萨是从其神灵之父——阿弥陀佛眼中发出的光线中"诞生"的。他长大之后，发誓要普渡众生，救助在地狱中受难的生灵；他还立誓如果他还没有完成这一重任就丧失信心，就变得胆小无能，他情愿受罚：把自己的头碎为千片。之后，他开始履行自己的诺言，但是使人遗憾的是他没坚持到底。他超渡一批罪人之后，地狱里又塞满了新的罪人，无穷无尽，面临着这永无止境，永无成功之望的事业，他信心丧失悲观绝望，他只好把自己的头颅化为碎片。因此

观音菩萨的神灵之父阿弥陀佛把他带回天国，用他的头颅碎片堆成一个十个头组成的“金字塔”，然后阿弥陀佛又把自己的头放在最上头，形成了十一面的观世音菩萨。

当然这个和其它类似的传说都是事后才有的，这个传说的真实性大概在于多臂多头的神是由一定数目的、最初又是各自独立的神合并在一起而产生的。神像的头数、或是成双的臂数恰好说明组成此像的最初的神像数。以观世音来说，这个形象是由九个菩萨头组成的，每一个菩萨三个头，其头数恰是三的倍数、上面冠以金刚持和阿弥陀佛的头。

上述故事清楚地说明了，西藏佛教艺术史是与西藏宗教自身的历史紧密相关、唇齿相依的。西藏的政治事件也影响了西藏艺术的发展，尤其是西藏艺术与喇嘛教的传统密不可分，喇嘛教的传播不仅仅是出于宗教本身的需要，而且也混合了外来因素。要想探索出佛教传入西藏之前所存在的比较高级的艺术形式，这是不可能的。因为西藏以前处于未经开化的半野蛮状态，游牧部落散居其间，其艺术仍然是属于史前期的。因此无庸置疑，最早创作壁画和塑造神像的艺术家并不是藏族，而是印度人、尼泊尔人，他们是伴随最早传播新宗教的使徒而来到西藏的。在西藏早期与外界的交往中，克什米尔和尼泊尔作为中间纽带起了相当重要的作用。由于藏王松赞干布与尼泊尔公主的联姻而开拓了通往尼泊尔的大道，藏族把建立起他们文化水准的功德归之于尼泊尔公主。

在最古老的西藏艺术中反映出了濒于灭亡的古印度笈多王朝时代文化的强烈影响与回声，然而最主要的是古印度帕拉王朝（公元八世纪中叶至十二世纪末叶）文化的影响，这是不足为怪的，因为当时在印度次大陆上的帕拉王朝在政治

上甚至一度依赖于西藏的支持。

一方面，西藏艺术受到最古老的印度文化的影响，另一方面我们从西藏艺术中也可以窥见来自中原汉地盛唐文化最早影响的踪迹。这一影响是由于西藏与唐朝的亲善睦邻关系所致，结秦晋之好，以婚约为盟，藏王松赞干布与唐朝文成公主结为夫妻，文成公主成为他的另一位王后。公元九世纪西藏（吐蕃）国力雄厚、其疆界曾一度短暂地扩张到新疆和甘肃的沙漠绿洲，以石窟艺术闻名于世的敦煌，所以在这个地区留下了正处于草创时期的西藏艺术的某些影响。从十七世纪末，到十八世纪初，中原汉地艺术对西藏艺术产生了相当大的影响，致使西藏艺术的古老传统产生了突变，这种影响主要表现在绘画和雕刻方面。我们又一次从政治上探寻到了导致西藏艺术发生变化的原因。此期的西藏艺术反映出了西藏与在康熙和乾隆治下的清朝之间的政治联盟进一步得到了巩固和加强，康乾二帝为了达到政治联盟的目的，而采取了利用喇嘛教作为国教的手段，所以喇嘛教立即得到清朝的巨大支持，建立新的寺院修复旧的寺院，而且重雕所有寺院的神像，绝大多数寺院中保留至今的壁画和“唐喀”皆为此期之作。同时在喇嘛教的故乡——西藏也拼命汲取中原汉地文化的精华，就范于中原艺术的规律。于是在西藏出现了汉藏风格混合的艺术形式，一般说来，这是能被断定有确切纪年的西藏艺术与喇嘛教艺术的唯一时期。

历史证明，自古以来西藏就有过外来的艺术家。总而言之，不言自明的是这种新的艺术形式恰如新的宗教，与藏族的基本天性并不合拍，所以无法为其立即接受。经过了一段时期藏族才学会了绘画和雕刻，学会了外来的艺术样式。过

了几个世纪之后，随着喇嘛教传播到邻近国家和地区，喇嘛教才对当地的艺术家产生了重大的影响，例如蒙古经过好几个世纪之后喇嘛教才全面牢固地在这里扎下根来。由此可见使这些地区无一例外地全部接受喇嘛教并非轻而易举之事，尤其是在那些已经创造出自己艺术的地区就完全显得无能为力了。使我们欣慰满意的是还存有一些保持喇嘛教艺术的地区和国家。时至今日，仍然有许多尼泊尔和中原汉地艺术家在西藏从事艺术活动；反之也有不少藏族喇嘛在中原汉地喇嘛教寺院从事宗教活动。这种实际情况使得西藏艺术变得十分复杂，致使他们创作的艺术品的起源成了最棘手的问题，实际上这种问题常常难以解决。在拉萨的尼泊尔制作的绿松石僧侣法衣以及金属器皿，是属于西藏艺术品呢，还是属于尼泊尔艺术品；在中原汉地寺院的藏族喇嘛制作的绘画是应归类于汉地艺术呢，还是归类于西藏艺术；凡此种种都是问题。当然这至少是理论问题。现存的实际情况是：要确定一件西藏绘画作品是否受到中原汉地艺术因素的影响；这件作品是否确实是在中原汉地绘制的；要确定喇嘛教的青铜器物是西藏的原作，还是蒙古的原作，或是尼泊尔的原作，这才是研究西藏艺术的本质问题。

※　　※　　※

通盘考察西藏艺术的各个方面，最好先从建筑着手。因为最能体现出西藏神秘奇异之美的恰恰是与风景协调的西藏建筑。一谈到西藏建筑人们会立即联系到美丽动人的布达拉宫建筑风光。布达拉宫不但是世界上最壮丽雄伟的建筑之一，而且它的“现代建筑”观念也使人叹为观止。西藏第二

类建筑几乎完全就是那些非同寻常的藏塔，藏语谓之“却登”。在西藏但凡可以归入艺术或工艺美术行当的都与建筑密不可分，与寺院庙宇建筑密不可分，寺院庙宇建筑外观为神殿，而殿内藏有艺术珍品。

我们先从最简单的建筑入手考察，看看一般人的即西藏民用建筑。毫无疑问，甚至时至今日仍然存在的西藏的规模巨大的宫殿，其基本上是根据相同的、典型的藏式建筑修建的，其营造法式一如简单的民间建筑。西藏的村庄是由砖石结构的房屋构成的。房屋为平顶，收获季节就在屋顶上晒玉米，天热时全家就在上面住。西藏屋舍唯一木制构件就是屋架，因为在西藏，特别是在高山地区，木料缺乏，极为宝贵。

即使外观最漂亮的宫殿建筑与寺院建筑也都是由六面体构成的。西藏建筑结构复杂，相互交错，富于装饰性，建于岩石基础之上呈现出六面体的外观，而且是一排排平顶的六面体。西藏贵族的宅第在外形上几乎如同小型的城堡一样，其正面中间为大门，在城墙之上建有带顶的走廊，其建筑体积庞大，以石料构筑、外表抹上灰泥，有的涂上白色，有的涂上其它的色彩。西藏贵族的宅第在许多方面与寺院建筑也十分类似，其中一些贵族住宅正面有好几层楼高，以色彩粉饰。西藏建筑形式虽然也有不少变化，然而万变不离其宗，其基本形式不变，所有建筑一律为典型的平顶式，并有带顶的走廊。家畜养在楼下，人住在楼上。

西藏素有寺院之国的称号。考察寺院建筑是如何与自然环境溶为一体，创造出与风景一致的富有韵律的统一体，是颇为有趣的。西藏寺院地址都是圣徒们怀着虔诚崇敬之心精

心选择的，它将人类创造性的精神溶汇在神圣庄严的自然环境之中。这些寺院建筑不但身姿优美，而且还以富有诗情画意的名字而著称。最初这些寺院都建在荒凉偏僻、人迹罕至的地方，以免世俗生活的干扰而分散出家人的精力与心智，这样他们为了达到禅定和顿悟的境界不惜献出生命。

规模较小的寺庙或建于悬崖峭壁之上，或建在高耸的岩石之巅，或立于石阶之中，位置十分显眼，远远望去这些庙宇的屋顶犹如挂在悬崖断壁之上的鹰巢。西藏大部分寺院其本身就是一个小村庄，有的就是由许多僧侣居住其间的小镇；中心殿堂由许多喇嘛住的一层至二层的低矮的僧房环绕拱卫；寺院沿山坡层层建起，直达中央大殿正门，显示出全部建筑的容貌；一层层平顶屋舍与相互平行的彩色饰线划破了向上延伸的峻峭的山坡，数不尽的层层台阶好似从天而降的流泉飞瀑。还有一些寺院就象建在悬崖峭壁之上的城堡要塞。达赖喇嘛的驻锡之地——拉萨的布达拉宫是最典型最完美的建筑范例，也是真正的宫殿式建筑。布达拉宫是综合性建筑群体，以其纪念碑式和威武壮丽的雄姿给人留下了深刻的印象，它没有更多的矮小的附加的室外建筑，而是由封闭式的建筑构成，有十分典型的建筑轮廓和平面蓝图。

西藏的宫殿和寺院外表常涂白色膏泥，从远处看十分醒目，其间的深红色线条打破了这种单一的色调，寺院内部绘有壁画、藏有镀金的金属浮雕，用于恐吓妖魔；还有彩色的窗户构架。非改革教派寺院正门门顶用平行的彩色饰带装饰，如果从近处看寺院的正面画着一层层各色色条。

象这种寺院其本身差不多就是一处小村镇，内有寺院法主和僧侣官员住的公馆，和大量的僧房。寺院除去中央大殿

之外，主要的建筑是可容百余人的聚事厅。在寺院北方一处经堂内画有护法神大黑天的像。生前曾为本寺寺院法主及著名圣贤的“木乃伊”就埋葬在附近。

寺院中央大殿与其它建筑的区别在于外表涂以红色的膏泥，由南面拾阶而上，穿过寺门到达中央大殿，寺门内走廊壁上画着“四大天王”，即藏文的“洛伽帕拉”壁画。此外还有“轮回图”和寺院供奉的保护神的壁画。

中央大殿的大经堂分为中厅和两侧的边廊。主祭台设在北向，祭台上塑制本寺院所供奉的主神的巨像，有的神像十分高大，在昏暗的大殿内连头都看不清楚，神像在闪烁不定的酥油灯下显得异常暗淡 如果朝圣者欲观神之全貌就得爬到边廊的最上层方能看清。

沿中央大殿的四周通常是一个大的天井院，与西方修道院的花园类似 在这里举行盛大的宗教节日和跳神表演。

一排排的立柱支撑着中央大殿的平坦屋顶和内外的回廊，木立柱上雕有花篮式的斗拱，以及雕琢华美的柱头。

中央大殿内部设计沿袭印度佛教寺院建筑传统，然其外部结构则体现出纯粹的藏族建筑艺术风格和韵味。

西藏各地的人都喜欢生动活泼和鲜艳明丽的色彩，他们对这种色彩的爱好也完全应用到他们的装束、服饰、工艺品、雕刻和建筑装饰上面。生动鲜艳的色彩不仅体现在寺院内外的装饰之中，而且达官贵人的宅第也用绚丽华美的色彩加以装饰。姑且不论上述壁画的色彩，甚至连建筑物实际有用的部分也成了色谱的排列。彩绘的天花板，彩绘的横梁、立柱、柱头，以致板壁，大门无不用艳丽的色彩描绘。

西藏的许多城堡，其外观和设计的绘画效果不亚于中世

纪欧洲的城堡。这些城堡不是修在河谷之中，就是建在山边，内部有复杂的构筑体系，与欧洲的城堡类似，有城墙、堡垒和长方形、六角形的望楼。

谁都无法透析西藏宫殿和寺院建筑的发展状况，也无人真正了解在佛教出现之前西藏究竟存在些什么建筑。最古老的佛教寺院建筑大约在公元七世纪中出现在西藏，是藏王松赞干布建于拉萨的大昭寺。而据西藏有史料载最古老的寺院是在约公元七七〇年由莲花生大师建的桑耶寺。

西藏建筑是最典型的西藏地方艺术。西藏的民用建筑和寺院建筑最有性格特征，表现出了建筑结构单元的一个侧面，它既非长方形又非正方形，而是不等边的四边形。院墙建在坚实的基础之上，两侧斜向上去，墙顶狭窄，能牢固的支撑起建筑物，使其稳固地落在地基上。这就使得西藏建筑显得格外坚实，犹如堡垒一般。但是西藏建筑也受到中原汉地建筑风格的影响，尤其在藏东地区更为显而易见，其影响主要呈现在建筑外观上，采用曲线形的汉式大屋顶样式。汉式大屋顶给那种平静和谐而建筑风格独具的综合性的西藏寺院建筑增添了不稳定的因素，而西藏寺院建筑的主要艺术效果则体现在屋顶的垂直线上。汉式建筑的因素在内部装饰上主要呈现在柱头上的斗拱（承架）、雕刻装饰、柱身的通身装饰、柱头装饰、以及其它木制构件上，如承载天花板的横梁等等。

西藏建筑中还包括许多佛骨塔（窣堵坡），藏语称之为“却登”，最初佛骨塔是佛和圣徒的灵地和寝陵，例如布达拉宫的中央“红宫”内有十三座雕琢华美，饰以金箔的纪念物，内葬十三个达赖喇嘛的“木乃伊”（灵骨）。这些灵塔

的目的各不相同，有一种灵塔构成了拉萨城的式样；有的则是用小泥塔模型，藏语谓之“察扎”构成的灵龛，被火化的喇嘛的骨灰保存在其内；有一些寺院把佛经藏在灵塔内；另外一些灵塔是为了纪念重大的宗教事件而建的，如八个灵塔排为一列是为向释迦牟尼生前做的八件功德表示崇拜，释迦牟尼涅槃后的骨灰就供奉在八个印度式的佛骨塔中。佛骨塔有的用砖，有的用石，有的用泥土，有的用金属，有的用木料制成，安放在中央大殿内。佛骨塔通常都加以装饰，有的佛骨塔身上的佛龛还有壁画的残迹。小型的泥土和金属制作的灵塔模型当作大灵塔用，作为真正的灵塔的象征供奉的祭坛上，象这种灵塔遍布全藏，并且随着喇嘛教的传播也传入到其它的国度与地区。此外还有各式各样大量的陵墓纪念物，我们可以考察一下所有的灵塔哪种样式最好看。正如西藏的任何物品一样，每种形式，每个方面无不具有意味深长的象征意义。灵塔的基础为正方形，上有四个台阶、象征着佛教的神秘之山——须弥山的四个阶层。覆盖在须弥山上的圆顶象一个握紧的拳头，是无形（看不见）的原始佛的位置，为万物起源的象征。须弥山顶的圆顶物其型制独具一格，名曰“净瓶”，因其状如盛水的罗汉肚瓶子。净瓶上有一细长的圆锥体，分为十三圈，表示菩萨的十三天。在灵塔尖上有半月形，太阳形和火焰形饰物。我们已经讲过灵塔的圆顶物与净瓶的相似之处，这种相似之处说明它绝非偶然的，而是与深刻的象征主义相联的；象征主义适用于灵塔的其它方面：须弥山圆顶中心是水的象征；四方型基座是大地的象征；圆锥形塔尖是火焰的象征；智慧火焰象征宇宙和苍天；月亮象征空气。西藏佛教的这种陵墓形式是由印度的

"窣堵坡"演变而来的。就其建筑意识而论，它是为了纪念有关的死者，然而它又与实际的灵塔形式不尽相同。今日西藏的灵塔乃是西藏佛教自身的独一无二的产物，现存至今所知的灵塔其纪年可上溯到公元八世纪。

在探讨藏化的灵塔的同时，也必然涉及一些其它的具有纯粹西藏特色的宗教实物，例如那些排列成行的石堆，即所谓"嘛呢墙"，有的"嘛呢墙"长达几百米，祈祷用的六字明经"唵嘛呢叭咪吽"就刻在这些石头上。

※　　※　　※

西藏绘画的制作完全是为了宗教目的，这就是导致西藏绘画题材的纯宗教性质的原因。西藏寺院的内部或是富有人家的住室都用壁画加以装饰，或是用壁画装饰外面的墙壁。西藏绘画形式有肖像画，细密画，经卷与书籍插图、以及版画等。实际上在宗教建筑中，通常把"四大天王"的形象和轮迴图就描绘在大殿门厅的墙壁上。在拉萨的一些寺院内的天花板上也常用宗教题材的绘画加以装饰。此外我们也要探讨一下与寺院建筑有关的绘画的其它方面。

在西藏绘画中，挂在墙壁上的卷轴画是寺院的旗幡，藏语谓之"唐喀"。唐喀一般画在布上，时而也画在丝织物上，四边缝上手工织的粗陋的布边，或者缝上中原汉地的丝绸品作边，也有锦缎边、绣花边等。唐喀用黄色和红色的丝绸为边框，称之为"彩虹"，它是绘画中精灵之气的象征。唐喀通常用丝绸幔子盖覆，以免损坏。绘制唐喀用的布要在胶质的白垩粉液中浸透，然后用鹅卵石加以磨光，所用颜料是矿物质颜料，用胶与母牛胆汁调合。作画时把布绷在木框

架上。

西藏绘画中人物形体的各部分比例。在《造像度量经》中都有标准的规格，绘制时以此为标准，放大或缩小。这一同样的标准也适用于神像色彩的选择、神像的头与臂的数目、神像的姿态，神像的属性，以及佩戴的珠宝钏镯在《造像度量经》中皆有明文规定。诸如神像的外貌、眉鬚耳目、乃至细微末节都有刻板之法度。有鉴于此，所以许多世纪以来，西藏绘画必然是毫无创新之意的复制品，其神像轮廓是用印度墨水勾画的。为了防止神的形象偏离造像细节的严格格式，因此神像轮廓多用木刻版模与金属版模翻印，或者用粉本转摹，结果造成几个世纪以来神像构图千篇一律、一成不变，这样也造成断定西藏绘画的确切纪年的一大难题。

直到目前为止，还不可能对西藏艺术发展过程分期加以研究，就象研究欧洲艺术那样。而欧洲艺术中的圣神分期明确，有据可寻，我们不难把哥特时代的、文艺复兴时代的、或是巴洛克时代的圣像画、圣像雕刻区分出来，但是在西藏艺术中看不到明显的时代的风貌。西藏的艺术品除了极个别的以外，一般都不署艺术家的名字，所以我们无法从中探寻出任何有助于断代的线索。尽管西藏绘画艺术缺乏准确的纪年，也无可靠的推测手段，但是作品的技巧性及其保存状况，就成了我们唯一断代的标准。毕竟西藏最早期的艺术作品与十八世纪以后的艺术作品存在着某些差异。

西藏艺术中任何引人注目的风格的区别，不是以时代划分的，而是以不同画派的特点呈现出来的。

藏学家列里赫认为西藏绘画艺术中存在两大画派，以西藏东北地区的德格为中心形成“德格画派”，此派艺术明显

地受到中原汉地文化艺术的影响；以西藏西南日喀则和扎什伦布为中心形成“日喀则——扎什伦布画派”，这一画派的风格融汇了更为强烈的印度与尼泊尔的艺术传统。此外，还有一些设有绘画作坊的独立的艺术中心出现在拉萨、江孜、以及古格等地。

西藏绘画在制作过程中，有时两人合作，其中勾画轮廓的一人被尊为画面构图的设计师（标准的艺术模式在构图中并不适用），而实际的绘画工作由另一人完成。这样就涉及到色彩问题，因为所有要描绘的物像和人像完全是用色块平涂，既不分层次与明暗，亦更无旨在表现三度空间的打算。

绘画行为的本身就是宗教轨仪的形式，它完全是依据一定的法度进行的。藏族大多数画家都是喇嘛，只有在黄道吉日他们才能作画。这些喇嘛画师必须具有常人所不及的独到的模范品行，佛经中对画师的品德有如下的要求：“画家一定得是个善人，既不太矜持，又不动怒，圣洁至善、勤奋好学、不受迷惑；画师还一定得是个虔诚的佛门弟子，为大慈大悲之人，不贪心；画师必须具有这种德行……”。佛经中还说：“画师在装好画布之后必须秘密地、十分平淡地把他的样子画上去”。这种神秘的绘画是按照一定法度制作的，要供奉香火，口念六字明经，手捻念珠……这种神秘的绘画既不能在陌生人面前展示，又不能在陌生人附近绘制……

因为绘制神像是作为圣物奉供的，所以为达到这一目的，喇嘛画师常使用印度墨水或红颜色把一些咒语写在背面，而且写在主要神所处的位置的背后。所以绘画就成了祭礼的一个部分，借助绘画神像而使神复活。时而喇嘛们在写咒语的位置，把自己的手形印在上面，由于魔法，这幅画就

成了神圣之物，改变了绘画的性质。

我们分析一下绘画的构图，主要是分析作为寺院旗幡之用的“唐喀”。我们可以看出大部分“唐喀”的构图是对称的，主神居于画面中央显要位置，四周由小神拱卫，犹如众星托月。初看起来画面构图千篇一律，十分呆滞，人物形象生硬。尽管画面中的神像时而也以恐怖暴烈的姿态出现，但是不知为何人物形象仍受束缚。西藏绘画给人总的印象是静止的不变的，是程式化的艺术。这种程式化也体现在绘画构图和人物形象上，因为神像无论坐姿和立姿都是孤零零的，没有任何特征表现出他们与周围的关系，每个神像都表现出对其它神不管不顾的神情。

西藏绘画中显而易见的程式化的呆板的布局，决不能因此说藏族画家缺乏艺术创造才能。因为他们不能用别的方法作画，画家都是喇嘛，他们作画决不能违背寺院的清规戒律，必须按照规定的样式作画，不得擅自更动，只有极少数的画例外。每个神都有自己的莲花宝座，必须把神画成正襟危坐的姿态，以便神的一切基本属性一目了然。由于西藏绘画中程式化因素的影响，必然给人们留下这种印象：所有的神的形象犹如泥塑木雕一般，绝不是有生命力的“活”神的形象。这样一来，画家们只有依据规定的程式作画，不可越过雷池，其它的画法被视为旁门左道、一概不许，完全把画家的艺术才能给束缚起来了。西藏绘画中所关心的只是神话的情节、圣人贤者的传说、佛教故事（即叙述性题材）等等。时而世俗人物题材也可以交织在画面之中，但是必须把他们描绘在正在进行的某一明确的活动之中，这种世俗活动就决定了整个画面的构图设计，这就破坏了正面的人物形

象，使得程式化的画面稍稍活泼一些。

西藏绘画艺术的构成，没有任何艺术规律与美学原则为依据，绘画纯粹是出于宗教信仰的目的，作为祈祷轨议的帮助。画面中每个神仅仅是由内在的（精神的）规律结合。画面顶端的诸神或为主神的直接的变体，或由主神分离而来，这些神是以某种神秘的方式联在一起的。画面下部画的是西藏寺院的护法神达摩帕拉。西藏绘画中程式化的构图，基本上是遵循“曼陀罗”的绘制原则，而“曼陀罗”是宇宙力量化身的体现，“曼陀罗”的最初的意义是集中化的，严格的几何设计构成的画面，在画面中宇宙力量是以原始佛的形象表现的，画在画面的中心位置。

西藏绘画之所以没有给我们留下赏心悦目的印象，其原因有二：一是西藏绘画题材多是令人毛骨悚然、心惊肉跳的恐怖神；二是西藏绘画构图死板呆滞、艺术水平不高。我们要谈的第三个问题，就是关于西藏绘画的色彩形式，这也是引起我们重视的一个绘画要素。不难看出西藏绘画的色彩十分生硬，而且又极不和谐。对于绘画神像身体四肢、法衣、头发、和光环的色彩，在《造像量度经》中都有严格而确切的规定。因此西藏绘画画面的最后色彩的效果，再次清楚地说明它不是画家的艺术性的意图，而是借助描绘在“唐喀”上的偶然形成的色块的聚合，表现出神所象征的神秘主义。画面是用明亮艳丽的色彩，还是用清秀淡雅的色彩完全取决于不同的画派；画面的色彩还取决于画家如何使画面适合于背景，以及画家强调或抑制不谐和色彩的程度。

纯粹的西藏绘画风格表现出对三原色红黄蓝色的偏爱，而不是淡化和削弱这三种色彩。藏族喜 爱 白 色、黄 色、蓝

色、红色、和绿色，这些色彩再次表现出象征性的意义。西藏绘画的色彩构成是这样的：两种和谐的色彩并列在一起，而第三种色彩则形成强烈的对比，造成不和谐的色彩，起初我们欧洲人对这种色调在视觉上感到十分不快和讨厌，因为它不符合我们的色彩构成观念，更何况对于表现真实物体也是平面的、不加雕琢。

西藏绘画的背景受到中原汉地艺术的影响，通常描绘想象的风景，如山川溪流、林木花卉、飞禽走兽等等。在十七世纪末的西藏绘画中出现以风景为背景的西藏绘画，可视其为典型的中原汉地的艺术因素。但是风景画在西藏绘画中并不作为独立的绘画形式存在。

西藏绘画常在单色的背景上用线造型，一般多为白描，线条优美雅致。通常线描画法使用金色线条或红色线条把物像描绘在红色、绿色、或黑色的底色上，这种绘画风格多用于“唐喀”，细密画插图，以及壁画上。

寺院的护符是用细密画形式画在布上或纸上，是由虔诚的朝圣者由圣地带回的。手抄本经卷常用彩色的细密画加以装饰，甚至书籍的扉页也常用诸神形象装饰。西藏绘画的绝大部分特征可以上溯到印度的两个不同艺术流派的传统：即孟加拉——尼泊尔画派和克什米尔画派。最古老的西藏壁画表现出与印度阿旃陀洞窟壁画极其类似的特征。印度艺术传统不但在形式上适于表现诸神的姿态，而且也适于表现诸神像神秘的涵意。中原汉地艺术的影响更多地表现在描绘大自然风景的细节方面，西藏绘画中描绘山岳、河流、动物和流云等奇妙的自然风光作为背景，是受中原汉地影响的结果。在西藏绘画中可以明显地看到印度艺术传统，与中原汉地艺术

传统同时并存的特点，例如在一个典型的印度式人物形象身边可以会出现一头用中原汉地艺术手法画的大白象；而印度的树木和丛林会长在用中原汉地手法画的山石上；印度的圣贤和佛门弟子飞舞在中原汉式的天空流云里，手持的牡丹花代替了印度的莲花等等。在西藏绘画中，我们不止一次看到印度式艺术传统和中原汉式艺术传统机械地安排在一起，虽然经历许多世纪之后，但是其中绝大部分各不相同的艺术因素并没有融汇在一起，如冰炭之不相容，继续并存下来，我们不难把这两种艺术传统区别开来。由于中原汉地艺术影响，使得西藏绘画变得更加柔和优美，更注重精雕细琢。在西藏绘画艺术风格中第一次出现了用金线描绘和装饰富丽的法衣。西藏绘画受到中原汉地艺术影响，在色彩上渐趋淡雅清丽，原来使用艳丽色彩的方法日渐减弱，桔黄色调，蓝色调和紫罗兰色调表现出居于优势的中原汉地艺术特点，如果西藏绘画以风景画为背景，那么主要的色调就是绿色。

西藏绘画说明了中原汉地艺术与西藏艺术彼此相互影响，而且西藏艺术对中原汉地佛教艺术（绘画与雕刻）的发展起了积极的作用。

木刻佛像版画在西藏比比皆是，到处可见，普遍之极，多印在布上或纸上。木版印刷书籍每一张纸为一版。此外木刻版画还用于印刷魔法图——“风马”，这是一些印有马背上驮着火焰珠的小旗幡，或是纸片，其上印有祈祷文。这些小风马粘在一根棍子上，状如旗幡，在空中飞舞，小旗幡飘动起来，马就“活”了，藏族认为能给当地赐福。其它象这样有魔力的小画和祈祷文，有时上面还画有各种各样的飞禽走兽。木刻版画是纯粹的西藏艺术形式，对心灵质朴的藏族

有极大的魅力；西藏木刻版画与欧洲民间艺术和中世纪早期木版画极其相似。木刻版画正如前文所述，寺院绘制“唐喀”时，多用其印制画面的轮廓。

※ ※ ※

西藏喇嘛教的雕刻与绘画所起的作用完全一致。神像主要用青铜铸造，样式繁多，姿态各异，大小不一，由作为护符之用的小铜神像到供奉在寺院祭坛上数米之高的青铜巨像。比较小的神像采用“失蜡法”工艺铸造。所谓“失蜡法”铸造，首先要在铸造神像用的泥芯型上作一个蜡制的塑像原型，然后在蜡制塑像原型上涂上泥巴，加以烘干，在烘烤过程中蜡受热熔化，最后剩下里边的泥芯型和烤干的泥范。然后将熔化的金属浇入泥芯型与泥范的空间中，待金属溶液冷凝之后，去掉泥范，一个青铜神像就铸成了。换句话说，任何一件西藏青铜神像都是原作，因为铸造神像的范型不能连续使用。取出泥芯型的青铜神像，背上就留下一个浇铸孔，一定要用手写的或印刷的“陀罗尼”（咒经）填上这个孔，“陀罗尼”能显示出神像背后咒语的法力，这样这件青铜神像才具有神圣的意义，才能施展其法力。

西藏的青铜神像通常表面镀金，有时局部用多种色彩描绘，甚至镶嵌绿松石，天青石，珊瑚和珍珠。一些制作精美的、多头多臂、具有多种属性的青铜神像，显示出藏族饰匠的娴熟高超的技巧。供奉在寺院祭坛的巨型青铜神像，是分块铸造，然后拼接而成的。年代较为远久的镀金青铜神像色泽暗淡，因为这类神像没有经过最后抛光的工序，好象是刚从泥范中翻制出的。从大体上看墨绿色（带为铜锈斑）的青

铜神像十分罕见，而以其高超的艺术水平格外引人注目。

西藏的雕塑艺术沿袭印度帕拉画派的造型艺术传统，以及继之而后的笈多王朝时代的艺术传统，所以结合了印度的美学观念，及其艺术表现手法。印度艺术的重要特色在于形象真实、姿态优雅柔美，表现出佛教的福音。这一特点也体现在藏族艺术家的雕塑作品之中，他们塑造的神像活灵活现，富有生命力；用艺术大师的手法表现了得到神意的著名喇嘛们的坐姿像，表情生动、形象真实，十分成功。这些神像，一方面看起来完全是神，另一方面又完全是人。但是我们也不可忽略以前所说的，这些神像只能称之为“半肖像”。

最著名的制作青铜神像的中心有拉萨、扎什伦布、和内蒙古的多伦。这些传世的青铜神像就是从这些地方运到西藏的。在西藏还有不少以其精湛的工艺而著名的尼泊尔青铜铸造工匠。

更为珍贵的是泥制彩塑神像。供奉在大昭寺的松赞干布的塑像，以及他的两位后妃文成公主与尼泊尔公主，还有诸大臣的塑像在西藏尤其珍贵，最受藏族崇拜，被奉为西藏的保护神。

有一种祭坛供奉的塑像非常特殊，或为浮雕，或为表情十分平板的贴金泥塑头像，有的仅仅在面部贴金，身著法衣，通体用无数的珊瑚、红宝石装饰。

西藏木雕神像很少，但是年代较久远的木雕神像达到了高度的艺术水平。有一些流入西方艺术收藏家之手的西藏木雕神像，年代较晚，从其表面涂的大漆可以断定，它们是出自中原汉地艺术家之手的原作。

西藏神像雕塑主要用于正面瞻看，偶然也有以侧面看

的。雕塑家为了把这些神像安放在祭坛上，因此并不随意雕塑成站立姿态的神像。雕塑家塑造莲花宝座神像时十分注重正面的描绘，不拘泥于细节的雕琢。大致而论，西藏的雕塑艺术达到了很高的艺术水平，甚至有人认为这是无法再现的。在近代相当长的时间内，中原汉地佛像雕塑日趋倾颓之时，唯有受到西藏雕塑影响的雕塑艺术还保持很高的水平。西藏雕塑作品的断代，也象西藏绘画的断代一样困难，我们只能推断出一个大致的纪年，要想断定其确切的年代特别困难。

用泥土制的西藏微型浮雕，藏语称之为“察扎”特别使人感到兴趣，令人感动。这些小浮雕描绘出了受人崇拜的神和圣贤的各种精微的形象，有的只有在显微镜下才能看到三度空间。藏族雕塑家的表现手法高超，甚至连细微末节都刻划的相当精到。制作精微浮雕的风气是由印度传入西藏的，当初是由朝拜佛教圣地的圣徒带回的纪念品，西藏最早使用的微型浮雕是由木料或金属制成的，大概是由印度进来的。

后来制作精微浮雕时为了使泥土变软，又往泥土里添加了奶油；有时还把捣碎的宝石、金属粉屑、小麦、青稞、以致喇嘛的骨灰掺在泥土中。这种微型浮雕或放在灵塔内，或卖给香客作为护身符，装在一个特制的小金属盒里，可以避邪免灾。有时修建祭坛时放置微型浮雕，这是为了给它提供一所特别供奉之处。年代最为久远的微型浮雕“察扎”表面涂一层白泥，稍后又有所变化，表面着色，起初是单色的，后来为彩色的。

制作精美颇具艺术性的雕刻堪与放大的巨幅照片比美。有的微型神像高不足一公分，但如大型神像精美绝纶。

这些微型浮雕是作为护符用的，要在非常特殊的宗教礼仪下制作，由喇嘛们口诵极为神秘的咒经。分为如下步骤：一聚土，二合泥，三合好的泥土涂一层油便于模制，四放泥入模型，五用模子制浮雕，六取出浮雕神像作为供奉圣物，七由于迫使神成为供奉之物而向神致歉，八请求宽恕在礼仪中出现的纰漏。

酥油彩塑是西藏独特的艺术形式，为世界任何地方所不具，它是凝固的各种色彩的酥油（奶油）制作的塑像和浮雕。酥油彩塑表现了为藏族喜闻乐见的喇嘛教神像，也作为喜庆节日和宗教活动的临时装饰。

西藏寺院在宗教祭礼舞蹈中使用的，形形色色，奇形怪诞的假面具也应列入雕塑艺术范畴。假面具用纸壳，木料，金属制成，外表或油漆，或彩绘，或镀金。假面具塑造出典型的神和人的形象，其中以死神阎摩（夜摩）最为重要。

※ ※ ※

西藏和尼泊尔有很多技艺高超的金饰匠人，制作金属工艺品他们特别拿手。金饰工匠除了为寺院服务外，也为普通人干活。西藏大多数金属铸品和金属雕镂品是用于宗教目的，如僧人的锡杖，金刚杵、祭礼用的铜柄三刃尖刀，铜柄上装有三个马头明王；此外还有用浮雕装饰的铜铃，铜蜡台，以及象征好运的祭坛装饰物等等。三叉戟、弯刀，象棒，钉头锤，砍刀等是上层宗教组织象征性的徽号。

西藏许多金属制品的制作与宗教崇拜有很大的关系：镶嵌金银饰的人头骨杯、护符盒、大法号、地藏轮、茶具、食品托盘、屋顶装饰、以及念珠袋子等等。

西藏最普遍的金属工艺品是地藏轮（祈祷轮），这是喇嘛教最典型的奇巧发明，它是每个藏族人——无论是僧人、农民、牧民，也无论他到哪里，居家或外出须臾不可离的祈祷陪伴。手摇地藏轮是用红铜、黄铜、或白银制的金属鼓桶，有的还要镀金，以骨头作轴，或以骨头、木头作把手。地藏轮内装有手抄的或印刷的祈祷经文。即使最简单的地藏轮的外面也少不了刻上“唵吗呢叭咪吽”六字明经。有些地藏轮制作的极为精美，堪称镂雕的金属工艺杰作，上面镶嵌绿松石和红珊瑚。一些寺院或贵族住宅把大型的地藏轮安置在汉式的、状如楼阁的金属架上，下有金属镂雕的三龙为支架。还有一些地藏轮借助风力或水力驱动。

寺院的入口两侧通常安放大地藏轮，过往行人可以忘掉一切别的事情，唯独不能忘记转动地藏轮，这样一转就等于向苍天祈祷几百次。

藏族在生活中，缺少护符和避邪物犹如缺少地藏轮一样，是难以想象的。在他们看来现世到处都有随时加害于他的妖魔鬼怪，他们是怀着恐惧心理度过一生的。为了消灾免祸，他们终生在脖子上挂一个装有护符的皮袋或布袋，富有人家用护符盒，藏语称之为“尕无”，是用青铜、黄铜、白银制成的，外表镂刻图案或镶嵌银饰与绿松石，内藏祈祷文，或是圣贤的精微的肖像，或装精微浮雕“察扎”；盒上有一玻璃窗，可以看到内藏的圣物。在此还要略略提及西藏金属工艺品中常用的装饰宝石，绿松石和珊瑚为常用的，发挥了很大的装饰效果，富有的藏族妇女用的金属装饰品以绿松石交错构成图案，这是妇女社会地位和财富的象征。

藏族金银饰匠在镂雕的宝石盒和念珠盒的装饰中，显示

出来他们非凡的才华和出色的技巧。一些制作粗俗的金属纹饰具有民间艺术特色，颇为人们称道，值得重视。

寺院建筑物上的金属装饰为金银饰匠提供了用武之地，立于寺院大门之上的法轮位于两个羚羊之间，为青铜镀金装饰物，用以纪念释迦牟尼在贝那勒斯附近的鹿野苑初转法轮。铜制经幢为一圆柱体，内装祈祷经文，装置在寺院的屋顶之上。西藏寺院大殿挑角飞檐常用镀金的摩羯鱼神头装饰，格外醒目，与欧洲哥特式教堂建筑中怪异的承檐十分类似。

西藏金银饰匠大多集中在拉萨和德格等地。

※ ※ ※

现藏在捷克首都布拉格纳普尔斯台克博物馆古代西藏的僧钵，是捷克收藏的年代最为久远、最为珍贵的西藏雕刻艺术品之一，从中可以看到西藏雕刻版画的悠久的历史传统，和高度的艺术水平。其上刻有文殊师利骑狮像，为密宗艺术形式，是经验丰富的刻工将画面用缕花模板（粉本）印在上面，然后用规则的线条刻出，钵底有盘龙图案，它清楚地说明了中原汉地艺术的影响，但又是纯粹的西藏艺术品。

使人触目惊心而又颇具特色的西藏工艺品是人骨制成的宗教法器，被视为有极大的法力。姑且不论其中非艺术因素，如人腿骨喇叭、人头骨皮鼓，人头骨杯，但是这些器物确实可称之为艺术品，特别体现在对人头骨法器用金属装饰，或镶嵌上绿松石、珊瑚等，有时人头骨上也刻有浮雕纹饰。在宗教轨仪中人骨杯是呼唤咒符施展魔法的重要法器，为此目的，人头骨杯中常装满动物血或酒。

还有一些法器是雕刻工匠用人骨片制成的，骨片上镶嵌错综的宝石，刻有恐怖神像，用线穿在一起，在密宗轨仪中使用。

※　※　※

关于上述西藏艺术的特点，在最后作一扼要的总结，对一般的原则加以着重论述。我们认为西藏艺术的起源与影响，是由其发展过程中产生的。至今，这些影响在西藏艺术中明晰可见，因其并没有融汇在西藏艺术之中，而是与之同时并存的。我们着重强调了印度艺术影响的基本方面，西藏神像造像接受了不少印度艺术的因素，印度艺术赋予了西藏艺术以活力，它们之间既有共同之处，又各具独立的性格。中原汉地文化艺术对西藏艺术的影响是表面的，并没有对其产生根本的影响。中原汉地艺术吸取了印度艺术的因素，并融汇于汉民族文化之中，反之在西藏艺术中可以明显地看到印度文化的根源。因此，相对而言，西藏艺术在许多方面与印度艺术原型的区别较小。那么，造成西藏艺术典型性格特点与基本因素是什么呢？首先在绘画的位置经营方面借助并列安排的构图法则；其次是典型的着色法，西藏艺术要求色彩表现巨大的活力，表现神鬼的恐怖面貌，以及其残忍性、野蛮性、贪婪性；最后要求艺术无条件为宗教服务，屈从于宗教轨仪，要求艺术表现出对神的谦恭虔诚，神密主义和法力。

一九四九年以前的拉萨“街谣”

（美）高尔斯坦 著 谢纪胜 译

引 言

一九五〇年以前西藏既没有报纸和无线电广播，也没有政治党派和选举活动。然而，在这个封建地区的中心地带，却出现了一种值得注意的现象，那就是以歌谣形式公开批判政治局势和社会现状的风气发展起来了。这些歌谣经常以辛辣的讽刺和双关语来揭露社会上的愚蠢、丑恶和暴行，概括了当时发生的一些重大的政治和社会事件。因为这些歌谣是在拉萨或其它一些大城镇的街道上由人们集体传唱，故西方人称之为“街谣”，它们没有确定的藏语名称，与藏语的时政歌（སྲིད་དོན་འབྲེལ་བའི་གཞས།）这个短语表示的歌谣种类还是有所区别的。

实际上“街谣”并不是西方人所认为的一种新的歌种，而是套用传统民歌曲调而形成的“政治抒情诗”（藏语叫གཞས་ཚིག）。西藏的“政治抒情诗”几乎都采用每六个音节一行，四行组成一个诗节的形式，所以，完全可以用这些新的抒情诗套用任何一个民歌曲调。

街谣是公共舆论的一种表现形式，与西方传统的政治漫画相比，虽然一个采用口头流传的方式，另一个以造型艺术为手段，两者之间还是有某种程度的相似。街谣通常只包括

一至两个诗节（即四行或八行诗），内容概括性很强，在很大程度上借助于比喻。藏语的诗体结构是按照每行诗的音节而不顾及押韵的结构，其中所有的音节都是独立的，有自己的含义。例如摄政藏王热振（ར་སྒྲེང་།）名字的第一个音节的含义是“山羊”（实际上是与“山羊”一词同音——译者），街谣中往往是以“山羊”暗指摄政。与西方的政治漫画一样，街谣也讥讽当时的政治和社会事件，有的采用一些隐晦的手法，当然，这里的修辞手法只是修辞上的，诸如对名物称呼多用双关语，运用暗示手法等等。此外，尽管街谣通常是用广为流传的民间曲调演唱，但它还是作为韵文由人们口头念诵，是口头韵文杰出的范例。街谣可以表达对西藏包括达赖喇嘛和摄政藏王在内的最高贵族和权威人士弱点的轻视和嘲讽。

当然，在一些基本的方面街谣还是不同于西方的政治漫画。区别之一，街谣是以韵文作为传播媒介；区别之二，也是一种不太明显的区别，这关系到街谣赖以发生的社会政治环境的性质。与西方政治漫画产生的环境不同，街谣产生在这样一个环境里，这种环境不允许群众参与政治事务，群众不能对上司和地方政府的决议进行公开的批评，更不用说由政府鼓励批评了。西藏的地方政权把持在一小撮僧俗官员的手中，他们阻止群众管理地方事务，等级观念和等级区分已在西藏文化上打下了深深的烙印。拉萨是西藏的首府，也是笔者文中街谣的搜集地点，等级观念表现得最为突出。

拉萨位于西藏高原的中部，是由很多大贵族家族为代表的城市，由地方政府官衔而精心设计的等级制度在各个阶层之间划出了等级的界限。这种等级界限不管是在地方政府部

门还是在日常生活中都非常地清楚，诸如坐次的安排，穿什么衣服，戴什么饰物，在官方场合讲话要称对方官衔或使用敬语等，用这些明确的办法来反映等级差别。因为上司讨厌下属的不敬，下属也都希望在上司面前表现自己，由此形成的整个的人与人之间的礼义道德观念违反常情。例如，两个仇敌在大街上相遇，他们会按照社交的惯例，举止礼仪都很得体，看不出两人曾经是仇人的样子，旁观者不可能从互有敌意的双方的偶然相遇中得到什么迹象，事实上，得到的正好是相反的印象。

因此，在一个由上层人士把持并由琐细繁缛的礼节所支配的社会环境里，用一种完全公开和直率的社会政治批评方式去嘲讽达官贵人，的确不同凡响。用达官贵人琐细繁缛的礼节和群情沸腾的民众在街谣中表现的不敬、嘲笑和讥讽相比，简直让人吃惊。在拉萨街头，哪一天你都能清清楚楚地听到一群群逛林卡的人们激愤地唱着讽刺某地方政府官员无能和腐败的街谣。当走过这些官员的庄园时，还唱得特别起劲。你还可以听到泥瓦匠人和背水的妇女一边干活，一边唱着讥讽嘲笑达官贵人内容的街谣。到了夜晚，在拉萨的甜茶馆里也可以听到这类内容的街谣。达官贵人在他们面对面的交往中反映他们性格特征的谦逊与顺从的礼仪方式，在歌谣的匿名作者这里消失殆尽。

街谣的来源问题被神话和幻想故事弄得模糊不清，西藏人有一个造神的传统，它的民歌都来源于拉萨的护法女神班丹拉姆（吉祥天女）的有关传说。据说，班丹拉姆在人们庆祝藏历新年的期间，出现在背水的妇女群中①，并因此产生一首新的歌谣。显然这不能够解释一年中除新年之外的其它

时间内产生的许多歌谣，也不能帮助我们理解歌谣的起源。

对街谣的另一种解释是把它想象成西藏人反抗性的表现形式，它代表着民众的呼声，然而通常却不是这种情况，街谣一般都是由政府的官员或者其他与当局有密切关系的人创作的，诸如拉萨的僧侣领袖等等。

街谣一旦被创作出来之后，就以各种不同的方式匿名向民间流传。举例来说，街谣作者把新创作的街谣仅唱给仆人和自己的朋友听，告诉他们这是自己以前听到的民谣，此后就让街谣自然传播；或者，作者的心腹家仆可以贿赂背水的妇女和泥瓦匠人让他们唱主人创作的街谣。有时也用藏文正楷体（དབུ་ཅན）把这些街谣写下来。（用正楷体是为了不让别人认出作者的手迹[②]）在拉萨的甜茶馆[③]周围一些偏僻街巷里把街谣印刷品散发出去。不管怎么说，只要这街谣容易记住，它就会象荒火一样蔓延开来。但在几个月之后，人们对它的新鲜感逐渐消褪了，只是偶然才唱起这些歌谣，更多地是人们在研究西藏时，将它作为歌谣资料加以利用，用它来说明自己的一些观点或者作为旁证使文章更有说服力。

由此看来，与其说歌谣是人民大众的反抗精神的自然喷发，在很大的程度上倒不如说知识阶层的官方人士才是街谣真正的作者。尽管这么说，在西藏这样一个不允许民众表达反抗情绪的社会环境里，街谣仍然是民众激愤情绪和反抗性值得注意的表现方式。除此之外，街谣在体现着西藏地方政权体系特征的政治权力和政治声望的残酷角逐中，还是一种巧妙的竞争策略。主要的角逐对手利用街谣，向公众揭发对方的隐私，有时为了某种目的，也企图利用街谣嫁祸于竞争对手。

因为街谣涉及到具体的政治人物和事件，并且是以极强的概括性和迂回的方式创作的，听它的人需要有丰富的背景知识才能理解。一个没有关于西藏政治人物和事件这方面知识的西方人或者西藏人，可能对这些歌谣的内容一无所知。这正如一个西藏人观看西方的政治漫画一样，不能理解它的真正含义。因此，对一个听街谣的西方人来说，他去问歌手或其他人这首歌到底是指张三还是指李四，这样做倒是不可思议的。所以，笔者这篇文章有必要简括地说明当时的历史背景，指出街谣的比喻意义，以便帮助读者理解和欣赏这些街谣。

以下所列举的街谣分为三类：

（一）时政讽刺为中心的街谣，它涉及到一些人物和历史事件。

（二）生活讽刺街谣，它涉及到民族的生活习惯和弱点。

（三）由著名的贵族吉苏（སྐྱིད་ཟུར）创作的非宗教内容的传统歌谣。

街 谣 分 析

第一类街谣讲到了一九三四年发生的龙夏（ལུང་ཤར）未遂政变，街谣以辛辣的语言和讽刺的手法对这场事变进行了形象的说明，在街谣里还使用了暗示和隐喻的象征手法对这次特大事变进行了评说。

这类歌谣所处的历史背景涉及到了在一九三四年由俗官龙夏谋划组织的一场夭折的政变。藏历十一月十三日（此处有误，应是藏历十月三十日——编者）（公历一九三三年十

二月十七日），由于十三世达赖喇嘛的圆寂，西藏的地方政权落到谁手里还悬而未决。当时有两个主要的当权人物，一个是龙夏，另一个是贡培（ཀུན་འཕེལ）。后一位是个喇嘛，十三世达赖象最亲密的朋友那样信任他，起初他只不过是一个普通的僧人，后来受到了达赖的赏识，才陡然变得既富贵而又有权势。龙夏是世俗贵族，政府官员，虽然不如贡培那样受达赖器重，但也是达赖的心腹之一。

十三世达赖喇嘛圆寂后的一段时间内，龙夏打算谋害他的政敌贡培，他依恃他在拉萨三大寺④喇嘛中的权势，并通过披露贡培隐私的手段取得了僧侣阶层的积极支持。龙夏说到因为贡培曾经对十三世达赖患病的消息一直保密，直到病危时才公布于众，他的所作所为是不光彩的，并暗示贡培执政期间政府的整个事务导致了需要全面诊断治疗的达赖喇嘛的死亡。虽然外面的人绝不认为贡培就是谋害达赖的凶手，但他还是因为在当政期间的种种行为而被罢黜。地方政府没收了他的家产，判他流放终身，永远不准再回拉萨。

在这次事件中，龙夏开始策划一个夺取西藏政权的秘密计划，并计划进行一次民主政治的改革。这项计划之一就是按照英国的君主立宪制，使达赖喇嘛成为一个名义上的君主，把军政大权掌握在“全体扩大会议”（ཚོགས་འདུ་རྒྱས་འཛོམས།）手里。然而，龙夏实施这些计划的一个主要障碍就是噶伦赤门（ཁྲི་སྨོན།），此人机智，经验丰富，且又有政治头脑。在贡培摄政期的前一段时间内，正是这个赤门妨碍了龙夏在藏军逃亡之后支使他的僧侣支持者去接管噶夏“扎卜期”军械库的行动。

据说龙夏决定暗杀赤门和其他一些显要人物，但他却不

知道他的朋党中有一个政府官员，即俗官嘎雪巴（ཀ་ཤོད་པ།），他把龙夏的全部计划透露给赤门和其他政府官员。于是，赤门等人决定逮捕龙夏，当然还不能马上行动。为了确保不走露风声，他们每个人都秘密地对神发了誓。他们的行动计划是赤门躲到与他友好的寺院的康村里去。（ཁང་ཚན།为格鲁派寺院扎仓下面的一级组织多以僧人来源的地区划分——译者）这个“康村”是拉萨最大的寺院哲蚌寺（འབྲས་སྤུངས།）里洛色林扎仓⑤（བློ་གསལ་གླིང་）的。赤门在哲蚌寺里向僧众说明了龙夏是怎样设计谋害他，怎样争夺权力，并且要求喇嘛对自己加以保护，支持他们来对付龙夏这个叛逆。赤门利用这些手段阻止了喇嘛为龙夏出兵。听完他的表白后，喇嘛马上应允了他的请求，把他藏到洛色林一个叫做“格培乌则”（དགེ་འཕེལ་དབུ་རྩེ།在哲蚌寺北面的山上）的静修地。

根据这项行动计划，赤门以迅雷不及掩耳之势，使龙夏失去了唯一的，也是最强有力的僧侣集团的支持，并在龙夏与他的僧侣支持者之间制造了隔阂。第二天，几个噶伦连同首席噶伦和摄政藏王一道下令逮捕龙夏和他的同谋者。经过审讯，龙夏被削职为民，没收了全部的家产和财物，还挖掉了他的两只眼睛作为惩罚。

1.1 ཁྲི་སྨོན་བྱ་དེ་ཡིན་ཟེར།
དགེ་འཕེལ་དབུ་རྩེར་སླེབས་ཤག
ནམ་ཚོད་ཞིག་པོ་བྱུང་སོང་།
བྱ་སྐད་སྙན་པོ་བྱུང་སོང་།
ལུང་ཤར་བླ་མ་ཡིན་ཟེར།

བཀའ་ཆོས་གནང་གིན་བཞུགས་ཤག
དྲི་མེད་ཀུན་ལྡན་ཡིན་ཟེར།
སྤྱན་མིག་སྦྱིན་པར་བཏང་སོང་།

1.2 人称赤门是只鸡，
来到格培乌则地，
找寻个巧妙时机，
声音悦耳地啼鸣。
龙夏据称是上师，
正在那儿把经讲。
人称他是智美更登，⑥
向人布施了一双眼睛。

这首街谣暗含两层意思，一方面是说赤门行动的时机选择得恰当，行动计划也万无一失；另一方面暗指龙夏演讲他的改革主张以及他夭折了的政变。用龙夏和智美更登相比，更是一个绝妙的变相讽刺。智美更登是上劫转世的佛祖释迦牟尼，他是印度国王的儿子，有随意可得的众多财富和无上的权力。但是，因为今世之众生们有着无法言喻的痛苦，王子逐渐对他们表示怜悯之情，他向众生布施了父亲的所有财物，致使自己成为一名乞丐，最后，当一个盲人请求施舍时，智美更登毫不迟疑地把自己的双眼布施给他。所以，用智美更登和龙夏相比，是街谣对此一针见血的讥讽。

另一首街谣是对两个摄政藏王带讽刺性的评价。这两位藏王是在十三世达赖去世至十四世达赖亲政之间（一九三四年——一九五〇年）管理西藏事务。街谣涉及到在一九四〇年（应是一九四一年——编者）仅仅在位六年的热振（ར་སྒྲེང་

王莫名其妙的退位，以及作为新藏王的大札（སྟག་བྲག），一个年纪不轻的转世喇嘛上台执政。这是西藏政治生活中一起令人震惊的事件。其实，热振是一位身体很好的年青人，假如他听旁人的计谋，本可以设法保住自己的藏王地位，然而他没有这样做，把西藏的最高权力交给那个叫大札的既年老又没什么名望的喇嘛。

已出版的书籍中对这次事件有几种不同的解释，夏格巴在书中写道，官方的解释认为热振的退位是因为受了占卦者的劝告，占卦者予言如果热振不暂时退位的话（在西藏通常是指三年，三个月或三天），将招致杀身大祸。这无疑是由热振自己解释这次退位的说法，但是不可能说明事实真相。可以这样说，用许多宗教性的手段使得热振在两种选择间犹豫不决，而且完全有可能彻底地抵销或冲淡他继续当政的潜在希望。黎吉生认为"执振的退位是因为他以强硬的态度对待贵族官员琼扎木（ཁྱུང་བྲམ）并为此渐渐失去人心而退位"。需要说的是，西藏这样一个社会政治制度，仅仅几个人反对就使得摄政藏王放弃权力，显然是不可能的。假如仅仅是这个原因的话，那么除了政变以外，没有什么能使摄政王退位。

还有一种推测性的解释说：执振认为在自己都不是守戒僧人的情况下，与其去谏阻年青的达赖喇嘛执行佛规，还不如就此引退。也就是说，热振已经不是一个童贞之身了，于是乎他宁愿自己退位，也不愿去亵渎和冲犯达赖行坐床礼。

以上无论哪一种解释是热振退位的真正原因，它们都不认为热振会退位太久。因为大札年纪大，思想保守而且没有

声望；热振据说他有一种内在的洞察力，几年之后，当热振“暂退”结束之后，大札喇嘛会退位，将摄政王权再交还热振。

可是大札并没有象上面说的那样做。大札周围的一帮僧俗官员以前都受过热振的训斥和虐待，他们对热振都抱有敌意，大札自己也没有一点把政权交还热振的意思，始终把它牢牢地控制在自己手里。由于这种局面而引起的相互憎恨和冲突终于导致了一九四七年热振及其同人未能成功的政变。

2.1 ར་ཕོ་དྭངས་དོད་ལང་ནས།
སྟག་ལ་འོག་གཞོལ་གཡོག་སོང་།
སྟག་ཕོ་ངོ་ཚ་མེད་པས།
ར་ཕོ་ཧྲབ་ཏེ་ཟས་སོང་།

2.2 山羊自示清高，
胡子伸给老虎，
老虎不顾羞耻，
猝然吃掉山羊。

这首歌谣用两位摄政的名字作双关语。热振名字的第一个音节与“公山羊”一词同音，大札名字的第一个音节意思是“老虎”，街谣讽刺了热振认为旷达地让出政权然后又容易地再得到政权的想法，讽刺大札对选他作摄政的热振毫无慈悲之心。

第三首歌谣讲到了十三世达赖当政期间一个重要的事件：英国人入侵西藏并占领拉萨，（一九〇四年荣赫鹏远征队）街谣对反击敌人意识不坚定的人进行了讽刺性的评价，并解释了对侵略者公众印象惊人变化的基本原因。

3.1 དང་པོ་བསྟན་དགྲ་ཡིན་ཟེར།
འདི་ངས་ཕྱི་གླིང་ཟེར་གྱི།
ཨིན་ཇའི་ཊན་ཀ་མཐོང་དུས།
སྐུ་ཞབས་ས་ཧེབ་གསུང་གི

3.2 起初说他是佛法之敌，
然后又叫他外国佬。
看到了英国洋钱，
就叫他老爷“萨黑”⑦

街谣利用了老百姓用来称呼英国人的一些词语，起初因为他们的存在危及西藏喇嘛教的继续发展，所以，百姓称他们“佛法之仇敌”“恶鬼”，此后又蔑称为“外国佬”。然而在英国人实际侵占拉萨以后，由于英国人用银洋来购买当地的食物和支付运输费，而且有很多西藏人因为英国人住在拉萨而得益，所有这些使得老百姓的称呼语词发生了变化，用程度很高的敬语“先生”来称呼远征军头目。从此之后，当人们再看到他们用银洋购买食物和支差时，这些“佛法之仇敌”就变成了高贵的绅士。当然，那时英国人还没有过多地涉足于商业和政府部门。

下面一首歌谣的年代是一九〇四年至一九〇九年，当时由于英国侵略军占领了西藏，使得十三世达赖喇嘛从拉萨逃往内地和蒙古。街谣中讲到了一九五〇年以前西藏最普遍的一种“求签任官”的方式“达日”（བཏག་རིལ།），它是把写有名字的纸条或者写明情况的纸单，卷成很多小纸蛋，再用面团将它们捏成圆球形，然后把面球放到花瓶一类容器里去，做好之后，开始对神祈祷——一般是在神像面前祈祷

——祈祷之后要求祷告人从中挑一个合适的面球。挑选面球的方法可以闭着眼从瓶里摸，也可以摇晃瓶子让面球自己蹦出来。

街谣还讲到了西藏著名的佛像觉卧（ཇོ་བོ）释迦牟尼像，它是在公元七世纪由古贤王松赞干布的妻子文成公主由汉地带往吐蕃的，安放在拉萨大昭寺（གཙུག་ལག་ཁང་།）。西藏人对它也最为崇敬。

4.1 བཏག་རིལ་མ་རེད་དངུལ་རེད།
ཇོ་བོ་བྱམས་པ་ཆོས་བཟང་རེད།

4.2 不是“达日”选官是钱选官，
“觉卧”就是强巴却桑。

这首街谣的历史背景是一九〇四年七月三十日英军进犯前夕，十三世达赖从西藏逃离的一段时间。一九〇四年八月，达赖离开拉萨前，任命甘丹寺大法王（甘丹赤巴）（དགའ་ལྡན་ཁྲི་རིན་པོ་ཆེ།）洛桑坚赞（བློ་བཟང་རྒྱལ་མཚན།）作为摄政藏王。

街谣实际上暗指洛桑坚赞利用“达日”方式委任官员的习惯做法。一般说来，通过政府委任官员，摄政王是最高的总裁，而这一点正是洛桑坚赞取得名望和钱财的主要来源之一，也使他有了监督权。就洛桑坚赞来说，按常规，他应该通过在大昭寺“觉卧”像前进行“达日”的方式选人填补空职。然而，“达日”中入选的总是摄政王的亲朋及其追随者，对广大官员来说，这种做法变得越来越明显。街谣的第一行以讥讽的口气暗指这件事，摄政王委任官职表面看来公正的方式（用这种方式，落选的人中不会都是摄政的私敌）只是一种伪装，那些纸球都是些“钱蛋”，在选官任职的关

键时刻、向摄政王行贿是起决定作用的，“达日”不过是一种对公众的欺骗。

街谣的第二行说到“达日”选官决定命运的不是佛祖“觉卧”，而是由摄政王的亲信，管家强巴却桑（བྱམས་པ་ཆོས་བཟང་།）决定的。因为摄政洛桑坚赞是在大昭寺里的“觉卧”像前举行“达日”仪式，并且是由强巴却桑主持，街谣就把强巴却桑称为“觉卧”，对他进行了讽刺和挖苦。

下面所列的一首街谣讽刺了多仁夫人（རྡོ་རིང་）的痴心妄想。这位夫人宣称自己还未出世的孩子就是下一世的达赖。她是在十二世达赖死后，十三世达赖还未转世的期间怀孕的。据说她经常做一些奇怪的梦，说人们都预见到她肚子里怀的就是下世达赖。于是乎她在自己的衣裙下面偷偷燃起一炉香火，对未出世的“达赖喇嘛”的必经之处——自己的下体进行崇拜。对一个怀孕的妇女来说，当新的达赖喇嘛还未投胎的这段期间内，就认为或者是希望自己就是达赖的生母还确实不多见。可见这位夫人是多么的聪明，又是多么的愚蠢。后来在拉萨东南部叫做达布（དྭགས་པོ）的地方找到了十三世达赖。此后，人们根据这件事创作了一些街谣。

5.1 འཛམ་གླིང་སྐྱིད་པའི་ཉི་མ།
དྭགས་པོའི་ནང་ནས་ཤར་སོང་།
རྡོ་རིང་ལྷ་ལྕམ་སྐུ་ཞབས།
སྐུབ་ལ་དུ་རྫག་ཆགས་སོང་།

5.2 世间幸福的太阳，
升起在达布地方，
尊敬的贵妇多仁，

屁股长上了烟墨。

太阳，当然是指十三世达赖喇嘛，达布就是找到达赖的地方。街谣并没有详细说明发生了什么事情，只是简单地说多仁夫人的屁股变得和烟墨一样，换句话说，燃香的烟雾弄脏了她的裙子。这首街谣的幽默和戏剧性，产生于两种现象的并列，即是说民歌把太阳升起时，世界一片欢腾的壮阔场面，去和民歌通常不允许使用的粗鄙低下的词语“屁股”来称呼一个在藏地身份很高的贵妇这种现象并列。这样，多仁夫人并不巧妙的自我得计以及她想通过挑选转世达赖的机会介身政界的阴险企图都昭然若揭了。

本文最后一首街谣是由贵族文人吉苏（སྐྱིད་ཟུར）自己创作的一组著名歌谣中的一首。这首歌的历史背景，据说是吉苏和他的朋友们回家的时候，突然遇到了当时最有权势的僧官之一，译仓大秘书（དྲུང་ཡིག་ཆེན་མོ）降边，因为吉苏作曲的名声很大，能不加思索地马上创作出一首优美的歌谣，大秘书就要吉苏为他作一首。吉苏就为他做了一首叫做“卡谐”（ཀ་བཤད）的一种难度非常大的诗体。这种类型的诗每诗行的第一个字母都和字母表上的字母顺序相一致。例如，ཀ་ཁ་ག་ང་。碰巧这位大人非常的丑陋，头发几乎全秃了，但却有一绺很长的小胡子，这样的人在西藏还不多见。这首诗的第一、二行嘲笑降边外貌的不相称，光秃的脑袋下面倒有一绺值得自豪的胡子。诗的三、四行则说降边象个饿鬼，可话却说得非常巧妙，不会让对方发火。如果是在其它的场合下，吉苏这类下属官员是不敢对权势很大的官员这样无礼的。可是，利用修辞巧妙地变换手法，他就可以去捉弄大秘书降边，而且还不算是冒犯。

6.1 ཀ་པ་ལ་ནས་སྤུ་ཞིག་ཏོག
ཁ་ཡི་ཟུར་དུ་བཙུག་པ་འདྲ།
ག་ནས་བལྟས་ཀྱང་འདྲེ་འདྲ་བས།
ང་ལ་གནོད་པ་མ་བསྐྱེལ་ཨང་།

6.2 头顶拔下毛一串，
全部栽在嘴两边。
不论咋看都象鬼，
请你不要危害我。

结　论

本文所列举的拉萨街谣的例证无论是在措辞的巧妙还是在讽刺的尖刻上都堪称典范。作者利用藏语音节的特点和诗体结构形式，讽刺了上层当权者的愚蠢。街谣还说明了它是这样一种方式：即是说在西藏的社会制度下，统治者经常需要进行相互之间的斗争，但是西藏没有供沟通信息使用的无线电广播和报纸，于是，通过将某些人（一般都是知识阶层的人）打听到的重要消息以街谣形式公之于众的方式达到其目的。此外，街谣不仅仅是“民众舆论”，在西藏地方政府内部残酷的争夺权力的斗争中，街谣还是一种重要的斗争武器。虽然它不是直接具体地指某种事变或某种改革，但它是这样一种工具，它可以使得政敌难以应付，并在其他高级官员跟前给政敌造成一种坏印象。同样，对普通老百姓和知识阶层来说，他们对政治事变和政界人物的不满和怨恨，因为不能公开地表露，就可以利用街谣进行发泄。当然，街谣还是一种精美的、具有表现力的艺术形式。它反映了西藏处于

低层的人民压抑不住的反抗，也反映了西藏人在文化艺术方面先天具有的聪明才智。

（本文是作者在第十五届国际汉藏语学会上提交的论文。）

（作者附注）

文中街谣是笔者论述西藏街谣的专题著作中所列街谣的一部分，原书大约有200多首，反映的年代从十八世纪直到现在。这些街谣是过去十七年中从住在印度、尼泊尔和北美的西藏人那里搜集来的，而且大部分是在最近，即一九八〇年到一九八一年冬天由美国研究学会（The Americbn Council of Leamed Societies）出面搜集的。如果没有众多的原西藏地方政府官员和知识分子的慷慨相助，歌谣的搜集和每首街谣所涉及的历史背景的注解根本无法完成，实际上他们有些人向我提供了他们自己搜集的街谣。在此我还要感谢华盛顿大学的中亚研究所一九六八年给我提供了一个写这篇文章初稿的机会。

译者注：

①藏历年大年初一，早晨起床后，藏族妇女都到河边或井里背回一桶“吉祥水”。

②拉萨一般的人书写时不用正楷体而用手写体。

③原文（ཆང་ཁང་།）酒馆，实指甜茶馆，拉萨甜茶馆也卖有青稞酒，纯粹的酒馆拉萨不多见。

④指哲蚌、色拉、甘丹寺（འབྲས་སྤུངས། སེ་ར། དགའ་ལྡན།）

⑤洛色林：哲蚌寺四个“扎仓”之一。

⑥藏戏中有一传统剧目“智美更登”。

⑦“萨黑”（sa hid）是英语Sir（老爷、先生）藏语译音。